



العدد الثالث والأربعون، صيف ٢٠١٧م-١٤٣٨هـ

43

دراسات

قراءات

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الثالث والأربعون، السنة الحادية عشرة

صيف ٢٠١٧م ـ ١٤٣٨هـ

❑ شروط النشر:

- ترحِّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي تردُ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

المراسلات:
باسم رئيس التحرير
لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net
البريد الإلكتروني
info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:
مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع:

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

❑ كلمة التحرير

❑ دراسات

▫ قراءات

الدين والاستيعاب التشريعي
جولةٌ في بعض المنطلقات العقلانيّة والقرآنيّة لقاعدة
(ما من واقعةٍ إلاّ ولها حكمٌ)
ـ الحلقة الثالثة ـ

حيدر حب الله

٥ـ مرجعيّة البيانيّة القرآنيّة

الدليل الخامس لإثبات الشموليّة التشريعيّة هو الاعتماد على نصوص البيانيّة الكلّية للقرآن الكريم، حيث تُثبت هذه النصوص أنّ في القرآن بيانات ترجع لكلّ شيءٍ، وهذا ما يُثبت شموليّة القرآن الكريم وجامعيّته لكلّ ما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع وغير ذلك.

وهذه الآيات القرآنيّة هي:

١ـ قوله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ (الأنعام: ٣٨).

٢ـ قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩).

٣ـ قوله تعالى: ﴿**أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً**﴾ (الأنعام: ١١٤).

٤ـ قوله تبارك اسمه: ﴿**وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً**﴾ (الأعراف: ٥٢).

٥ـ قوله عزَّ من قائلٍ: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١).

٦ـ قوله جلَّ جلاله: ﴿**وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى**

وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

هذه الآيات القرآنية الكريمة تنطق بإثبات عدم سقوط شيءٍ من الكتاب الكريم، وأنّه استوعب كلَّ شيءٍ، وبيّن كلَّ شيءٍ، وكان ما فيه مفصَّلاً تفصيلاً، وأنّ تفصيله تعلَّق بكلِّ شيءٍ. فبعد هذه النصوص هل يمكن الحديث عن نفي الشموليّة القرآنية، أو أنّ الدين ليس بمستوعبٍ لكلّ وقائع الحياة؟! (انظر ـ على سبيل المثال ـ: عبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقُّع: ٦٥ ـ ٧٠؛ ومصطفى كريمي، الدين: حدوده ومَدَياته: ٢٨٢ ـ ٢٩٢).

قراءةٌ نقديّة في الاستناد لمفهوم الكلِّية القرآنيّة

وهذا الدليل يمكن عدُّه ـ إلى جانب النصوص الحديثيّة ـ أقوى الأدلّة على مبدأ الشمول والكلِّية. ولا بُدَّ لنا هنا من بعض التعليقات:

أـ بين الكتاب التشريعي والكتاب التكويني

التعليق الأوّل: إنّ الآية الأولى ـ وفق ترتيبنا ـ لا ربط لها بموضوع بحثنا هنا، كما ذكرنا ذلك في مناسبةٍ أخرى (انظر: حيدر حبّ الله، حجِّية السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٣٥ ـ ٢٣٦)؛ وذلك أنّ ملاحظة الآية بتمامها، والتي جاء هذا المقطع في سياقها، يعطي معنىً آخر للكتاب الوارد فيها، فقد قال تعالى: **﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾** (الأنعام: ٣٨). وهذا السياق المرتبط بالشؤون التكوينية يثير احتمالاً آخر في المراد من الكتاب؛ لأنّ كلمة (الكتاب) قد استعملت في القرآن بمعانٍ مختلفة، منها:

١ـ **التوراة والإنجيل،** ولهذا سُمِّي اليهود والنصارى بـ (أهل الكتاب).

٢ـ **القرآن الكريم،** قال سبحانه: **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾** (المائدة: ٤٨).

بل يمكن أن يكون المعنى الأوّل والثاني راجعين إلى معنىً واحد، وهو الدين أو الشريعة أو الوحي الإلزاميّ النازل من السماء على النبيّ، فيكون القرآن أو التوراة مجرَّد تطبيقات لهذا العنوان.

٣ـ **اللوح المحفوظ أو أيّ شيء يشبهه في أنّه خلقٌ تكويني،** ومنه قوله تعالى:

﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

بل ربما كانت هذه التعابير كنائيّةً عن ثبات العلم الإلهي المتعلّق بوقائع العالم وحتميّته.

٤ـ **الفرض والإلزام والتنجيز القانوني**، كقوله تعالى: **﴿إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً﴾** (النساء: ١٠٣).

٥ـ **ما يرجع للتوافقات القانونيّة بين طرفين**، مثل: المكاتبة مع العبد، قال تعالى: **﴿...وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾** (النور: ٣٣).

٦ـ **صحائف الأعمال يوم القيامة**، مثل: **﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾** (الإسراء: ٧١)، ففيها تُثبت وتحتم وتنجّز أعمال الإنسان.

وغير ذلك من المعاني والاستخدامات.

وبعضُ هذه المعاني يمكن إرجاعه إلى بعضٍ. والجامع في كلمة الكتاب في اللغة العربيّة هو **التنجيز والحَتْم والثبات**، ولهذا سمّي الكتاب كتاباً؛ لأنّ المكتوب فيه ناجز وحتمي بشكلٍ أكبر في المعاملات التجاريّة وغيرها. وقد شرحنا في بعض محاضراتنا التفسيريّة مفردة الكتاب، ووجوه تصريفها في القرآن الكريم، وجذورها اللغويّة. وعليه، فلو لاحظنا التردُّد في الاحتمالات يكون الأقرب في الآية التي نحن فيها هو المعنى الثالث المتقدِّم (اللوح المحفوظ)، ولا أقلّ من عدم إمكان الجزم بظهورها في أنّ المراد من الكتاب هو القرآن الكريم.

ب ـ مفهوم (التفصيل) في توصيف القرآن الكريم

التعليق الثاني: إنّ ما ينصرف اليوم إلى ذهننا من كلمة «التفصيل» هو تناول جزئيات الأمور، واستيعاب الامتدادات والثنايا، في مقابل الإجمال، الذي بات يعني التناول العامّ لموضوعٍ ما. وهذا المعنى يوحي في آيات تفصيل الكتاب بشموليّته

واستيعابه بما يخدم نظريّة الشموليّة هنا.

إلاّ أنّ الرجوع إلى اللغة والتفاسير يوضِّح للإنسان أنّ المراد بالتفصيل هو التبيين، فالمفصَّل هو المبيَّن، في مقابل المُجْمَل الذي يعني غير المبيَّن. فوصفُ القرآن بأنّه فُصّلت آياته أو فيه تفصيل يعني أنّه كتاب واضح ومبين وتبيان ونور. ولهذا فسَّروا قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمىً أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤٤)، بمعنى أنّه بيِّنت بلسانٍ عربي واضح نفهمه (انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٢٩؛ والطبري، جامع البيان ٢٤: ١٥٧). فليس المراد من تفصيل القرآن استيعابه وشموله، وإنّما بيانه ووضوحه ونوريّته وما شابه ذلك. ولعلّ ما بتنا نعبّر عنه بالتفصيل اليوم إنّما سمَّيناه بذلك لأنّه مصداقٌ للتبيين، وأسلوبٌ من أساليبه.

هذا كلُّه بقطع النظر عن قيد «كلّ شيء» الوارد هنا في الآية.

ج ـ مفهوم (الكلِّية) ومناسبات الحكم والموضوع

التعليق الثالث: إنّ الأخذ بحرفيّة «كلّ شيء» الوارد في الآية الثانية والسادسة هنا يستلزم اشتمال القرآن على كلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ على الإطلاق من كلّ جزئيّات العلوم والمعارف، بل وكلّ الأحداث التي وقعت وتقع وستقع إلى ما بعد يوم القيامة. والآية الكريمة لا تفيد فقط اشتمال القرآن على هذا، بل بيانه له. والالتزامُ بمثل هذا اللازم غير معقول إطلاقاً، ومن ثم فلا بُدَّ من فهم «كلّ شيء» بما يخرج هذا العنوان عن الشموليّة المطلقة. وحيث إنّ المراد بكلّ شيء بعد إلغاء الكليّة المطلقة غيرُ واضحٍ لنا فنأخذ بكلِّ ما يثبت كونه قَدْراً متيقَّناً.

من هنا، نجد أنّ السياق ومناسبات الحكم والموضوع وطبيعة ما يظهر عقلائياً من القرآن و...، ذلك كلّه يفرض أنّ الكلّية هنا بلحاظ الهداية والإرشاد وتقريب الإنسان نحو الله سبحانه وما فيه صلاحه وكماله من هذه الجوانب، تماماً كما لو قال شخصٌ يضع كتاباً في الكيمياء: إنّ هذا الكتاب فيه تبيان كلّ شيء، فإنّ المناسبات تستدعي إرادته الشموليّة بملاحظة الكيمياء، لا مطلق العلوم والمعارف

البشريّة.

بعد هذا كلِّه ينبغي أن يثبت لنا أنّ «الشيء» هنا، المراد تعلّق الكلِّية «كلّ» به، ما هو؟ وذلك من دليلٍ آخر خارج الآية نفسها، ولو كان حافّاً بها. فلو أثبتنا أنّ الشأن الذي تصدّى له القرآن الكريم هو البرنامج الحياتي والأخروي للإنسان، بتمام الأبعاد الوجوديّة لهذا الكائن البشري، فإنّ الآيتين هنا ستثبتان أنّ القرآن استوعب كلّ ما يتّصل بهذا الجانب. أما لو أنّنا أثبتنا أنّ الدليل يدلّ على تصدّي القرآن لتوضيح الجانب الروحي والخُلُقي للإنسان ـ مثلاً ـ فإنّ الشموليّة لن تفيد في بعض الجوانب السياسيّة، وهكذا. وهذا ما يُنتج عدم قدرة هذه الآيات هنا على البتّ في هذا الموضوع، فلا يُستدلّ بها لوحدها، وإنّما تحتاج لمُعينات خارجيّة أو حافّة.

وما قلناه برمّته مبنيٌّ على غير النظريّة الصوفية العرفانيّة في فهم القرآن الكريم ونهج تأويله، وأنّه تعبيرٌ آخر عن العلم الإلهي المتنزِّل في النشآت، فباطنه نشأةٌ وجودية له، وليس باطناً دلاليّاً. لكنّ إثباتَ ذلك كلِّه بالدليل مشكلٌ.

د ـ نقد الفهم المنطقي لمفهوم (الكلِّية) في اللغة العربيّة

التعليق الرابع: سلَّمْنا أنّ القرآن الكريم يتصدّى لبيان كلّ شأنٍ إنسانيّ يرتبط بالحياة الإنسانيّة وبنائها ونظامها، لكنْ مع ذلك يمكن التوقُّف عند إفادة «كلّ» للكلِّية المطلقة، بحيث لا وجود لمساحةٍ محدودة ترك القرآن فيها الحديث والتصدّي.

والموجِبُ لإثارة هذا التساؤل هو استخدامات كلمة «كلّ» في الأعمّ الأغلب عند العرب، بل وفي القرآن الكريم، مثل:

١ـ قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ**﴾ (الأنعام: ٤٤). فهلّ حقّاً فتح عليهم أبواب كلِّ شيءٍ على الإطلاق؟!

٢ـ قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٤).

٣ـ قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ**﴾ (الأعراف:

١٤٥). فهل حقّاً في توراة موسى كلُّ شيءٍ، بحيث صارت مساويةً تماماً للقرآن الكريم في مضمونها؟!

٤ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾ (الكهف: ٨٤). فهل حقّاً كان لذي القرنين سببٌ لكلّ شيءٍ على الإطلاق، بحيث كان يمكنه الذهاب في الفضاء مثلاً، أو صناعة القنبلة الذريّة؟!

٥ـ قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: ١٦).

٦ـ قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣). فهل حقّاً أنّ ملكة سبأ كان عندها من كلّ شيءٍ، أو هو تعبير كنائي أو بليغ عن الكثرة والوفرة والعظمة؟

٧ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَماً آمِناً يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقاً مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص: ٥٧). فهل مكّة في زمن النبيّ وقبله كانت تجبى إليها ثمرات العالم كلّه، ثمرات أفريقيا وشرق آسيا وشمال أوروبا والقارة الأمريكيّة؟!

٨ـ قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨ ـ ٦٩). إنّ هذا كلّه يدلّنا على أنّ استخدام كلمة (كلّ) في اللغة العربيّة ليس كما أراد الأصوليّون والفلاسفة في السور المنطقي للقضيّة المنطقية أن يفسِّروه، وهو الشموليّة المطلقة والموجبة الكلِّية، فهذا بيانٌ منطقيّ دخل اللغة العربيّة في القرن الثاني الهجري، وأمّا اللغة العربيّة فكثيراً ما تستخدم مثل هذه التعابير وتريد الكثرة والوفرة والمبالغة فيهما، بل هذا هو الأصل في الاستخدام عندما يكون المورد واسع المصاديق والأفراد وغير محصور، ولو أراد المتكلّم الشموليّة المطلقة للزمه مزيدُ بيانٍ.

هـ ـ مصادرة القفز من البيانيّة الشموليّة للشريعة الشاملة

التعليق الخامس: وهو في نظري من أهمّ التعليقات عندي هنا؛ وذلك أنّ غاية ما

تُثبت الآيات المستدلّ بها هنا أنّ القرآن فيه كلّ شيءٍ، لكنّها لا تثبت أنّ هناك شيئاً اسمه شريعة شاملة حتّى يتكلّم عنها القرآن. وهنا نقطة الضعف الاستدلالي بهذه الآيات.

ولتوضيح مرادي أقول: نحن افترضنا أنّ الشريعة والدين شاملين لكلّ الحياة، ثم لما قال القرآن بأنّ فيه كلّ شيء فهذا يعني أنّ فيه أحكاماً دينيّة لكلّ الحياة. مع أنّ هذا مصادرةٌ؛ وذلك أنّه من أين عرفنا أنّ الدين شاملٌ لكلّ الحياة؟ فلعلّ الدين مختصٌّ بمساحة تساوي الثمانين في المائة من الحياة مثلاً، والقرآن جاء وبيَّن كلّ شيءٍ، ومعنى أنّه بيَّن كلّ شيء هو أنّه بيّن هذه الثمانين في المائة، ثم بيّن العشرين لكنْ لا بوصفها جزءاً من الدين، بل بوصفها قِيَماً أو أحكاماً عقليّة إنسانيّة (ليست مجعولات دينيّة شرعيّة)، قام بالإخبار عنها. فالانطلاق ـ وأرجو التأمُّل ـ من شموليّة البيان القرآني لشموليّة الشريعة مغلوطٌ، بل لا بُدَّ أوّلاً من إثبات شموليّة الشريعة، حتّى تكون شموليّة البيان القرآني مغطِّيةً للشريعة الشاملة من قَبْل، وإلاّ كان القرآن مبيِّناً للشريعة غير الشاملة، وأمّا سائر الأمور فهو يبيِّنها لا بما هي شرعٌ، بل بما هي معطيات حقّة غير دينيّة، تماماً كحديثه عن أيّ قضيّة تكوينيّة، فهل كون النحل يأكل من الأزهار مسألةً دينيّة؟ مع أنّ القرآن قد ذكرها... **إلاّ بناءً على قول:**

أـ مَنْ يرى أنّ كلّ العلوم دينيّةٌ، كما في ما يُنسب لبعض المعاصرين، مثل: أستاذنا الشيخ عبد الله جوادي الآملي.

ب ـ أو مَنْ يرى أنّ كلّ ما بُيِّن في القرآن فهو دينٌ، فلو كان أمراً سلوكيّاً (وبُيِّن حتّى ولو من دون ظهور البيان في نسبته للدين) صار شريعةً مجعولة مدخلة في العهدة والذمّة بيننا وبين الله.

لكنّ كلا هذين التوجُّهين غير صحيح؛ فليست كلُّ العلوم دينيّةً، حتّى لو كانت تبحث عن خلق الله الراجع للفعل الإلهي، فهذا لا يصيِّرها دينيّةً، والبحث في هويّة العلم الديني موضوعٌ طويل جدّاً، نَكِلُه لمباحث فلسفة الدين والكلام الجديد.

وليس كلُّ ما ذكره القرآن فهو دين أو شرع، بل قد يذكر ما هو مجعول شرعي أو عقيدة دينيّة، وقد يذكر أموراً واقعيّةً حقيقيّة (في الفعل أو التكوين) لخدمة المجعول الشرعي أو العقيدة الدينيّة، كتوصيفه السماوات والأرض. فهذا التوصيف حقٌّ، لكنّه ليس بدين. نعم، تصديق القرآن في توصيفاته واجبٌ شرعيّ.

لكنّ هذا لا يعني أنّ نفس توصيفاته هي دينٌ (أترك تفصيل هذه النقطة لمباحث فلسفة الدين والكلام الجديد، وكذلك مباحث اللغة الدينيّة عموماً، وأكتفي بهذا القَدْر). وهذا كلُّه يعني أنّ عليَّ مراجعة النصّ الديني والقرآني، فما ظهر أنّه بُيّن بوصفه تكليفاً شرعيّاً أو حقيقةً عقديّة أخذتُ به، وما لم يظهر لي ذلك لا أستطيع أن أقول ـ بنحو القاعدة المسبقة المسقطة من الأعلى ـ بأنّ القرآن قد قدَّمه حقيقةً دينيّة، حتّى لو لم أَرَه بنفسي، بل يمكن أن يكون قد قدَّمه بوصفه حقيقةً واقعيّة، أعمّ من الدينيّة وغيرها. فبحثنا في الشريعة الشاملة التي تستبطن مفهوم جعل قانوني شرعي إلهيّ لكلّ الوقائع، لا في أصل الحسن الذاتي لهذا الفعل أو غيره في كلّ واقعةٍ، فهذا لا يلازم الجعل التشريعي، كما قلنا سابقاً في إطار مناقشة مداخلة المحقّق النراقي، فراجِعْ. وهذا يفيد أنّ القرآن ربما تحدَّث عن أحكام العقل والتجربة الإنسانيّة، وأمرنا باتّباع عقولنا، وبيّن لنا الذي تحكم به عقولنا، دون أن يقول بأنّ حكم عقلنا هو مجعولٌ شرعيّ ديني له، بل المجعول الشرعي الوحيد هو وجوب اتّباع أحكام عقولنا القائمة على التجربة الإنسانيّة والقِيَم الفطريّة. فسلوك الإنسان يوجَّه دينيّاً من خلال النصّ والعقل معاً.

والذي نفهمه من جملة المقاربات التي تقدَّمت أنّ القرآن الكريم قد اشتمل على مجمل القضايا الدينية المرتبطة بهداية البشر إلى الله تعالى، وأنّ ذلك لا يمنع من وجود بعض الأمور التي ترك القرآن الكريم أمر بيانها إلى مصدرٍ آخر. كما لا يوجد ما يمنع من أن تكون المساحة التي يغطّيها البيان القرآني غير شاملة لكلّ تفاصيل حياة الإنسان.

نتيجة البحث

أكتفي بهذا القَدْر من الأدلّة. وغيرُها يظهر حاله ممّا ذكرناه. **وبهذا يظهر أنّه لم يتوفَّر لنا دليلٌ عقلي أو عقلاني أو قرآني حاسم يكشف عن مبدأ شموليّة الشريعة الإسلاميّة لكلّ وقائع الحياة. وهذا ما يؤكّد أنّ المستند العمدة هنا هو ثنائي الحديث الشريف، المؤيَّد بالإجماع أو الشهرة، والذي يحتاج لدراسةٍ أخرى مستقلّة، نتركها لمناسبةٍ ثانية.**

دية العاقلة
قراءةٌ فقهيّة استدلاليّة جديدة

الشيخ يوسف الصانعي(*)
ترجمة: حسن مطر

المقدّمة

بُني النظام الحقوقي للإسلام على رأس جبل يقوم على سفحٍ من مختلف أنواع الأنظمة القبلية البالية، وهي أنظمة وثيقة الصلة بالعصبيات الجاهلية التي يتم الدفاع عنها من قبل أنصارها بشكلٍ أعمى. ولم تكن تلك التقاليد لتفرق بين قتل العمد أو قتل الخطأ، ولم يكن لينجو الأهل الأقربون، ولا الأبعدون، من طائلة الملاحقة من بطش ذوي القتيل وانتقامهم، بل قد تتسع دائرة الانتقام، لتشمل هدم بيوتهم، وحرق ضياعهم، وإهلاك حرثهم وأنعامهم.

في ظلّ مثل هذه الظروف تم بناء منظومة حقوقية حديثة تقوم على الوحي والعقل والأخلاق، بالإضافة إلى الحفاظ على بعض التقاليد والأعراف الحسنة. وكان مما تميّز به هذا النظام الحقوقي الجديد أن مَنْ قام بتقنينه وتشريعه هم من أعدل وأكثر الناس إرادة لخير الناس، ولم تكن لهم في ذلك غايةٌ غير الحفاظ على كرامة الإنسان، ولم يجعلوا من الدين ذريعةً لمنح الامتيازات لبعض الناس، ولم تكن القرابة والعشيرة عندهم تشكّل حصانةً وامتيازاً لأحد، أو تشكل دعامة لتفضيل أحد على أحد، بل يتساوى عندهم إخوتهم في الدين مع نظرائهم في الخلق. في مثل هذه الثقافة

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم. تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردي، وعضوٌ سابق في مجلس خبراء القيادة. له آراء فقهيّة عديدة مخالفةٌ لمشهور العلماء، ولا سيَّما في فقه المرأة.

تمثل رعاية الحقوق القمّة التي ترتفع على جميع المصالح الأخرى. وقد تم التعبير عن هذه الحقيقة بالقول: «لا يصلح ذهاب حقّ أحدٍ»[1].

يقوم بناء هذا النظام على أصل «العدالة والإنصاف». وهي عدالة يتفاوت فيها الأمر بين القاصر والمقصّر.

تقع المسؤولية على كل شخص بمقدار قصوره أو تقصيره، ولا يهدر دم أي إنسان محقون الدم. ولذلك بدأت النزعة القبلية بانتشار الإسلام تستبدل محاباة القبلية بالنزعة الإنسانية والمدنية الجديدة، وأضحى كل إنسان هو المسؤول عن عمله، ولا يمكن له أن يلقي مسؤولية عمله على كاهل الآخرين، وإن الحفاظ على المجتمع والحيلولة دون الفساد مسؤولية تقع على الجميع، وقد ورد في الحديث النبوي الشريف: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤولٌ عن رعيته»[2].

موضوع البحث

المشهور بين فقهاء الإمامية أن المسؤولية في قتل الخطأ المحض (الدية) تقع على عاتق كيانٍ يُسمّى «العاقلة»، ويتمثل هذا الكيان بأقرباء القاتل من ناحية الأب[3].

وقد واجه هذا الحكم منذ البداية الكثير من التحديات والإشكالات، من قبيل: القول بأنه يعارض الأصل القائل بأن المسؤولية الجنائية تقع على عاتق الجاني فقط، الأمر الذي دعا الفقهاء إلى تقديم تبريرات مختلفة لهذا الحكم.

ونحن نسعى في هذا المقال إلى بيان وتقرير نظرية الشيخ يوسف الصانعي، مدعومةً بالقواعد والعمومات والإطلاقات القرآنية، استناداً إلى منهج الفقه الجواهري[4]، في معرض إثبات أن هذا الرأي مع وجود مَنْ يخالفه، من أمثال: الشيخ المفيد، لا يمكن أن يكون إجماعياً. وإن عمدة الأدلة التي يستند إليها المشهور، وهي الروايات، تعاني بدورها من مشاكل أساسية من حيث السند والدلالة، وتعارض العمومات والإطلاقات القرآنية والعقل المستقلّ. وإن القدر المتيقّن من الأدلة الروائية السالمة من المعارض والمخالف هو اقتصار ضمان العاقلة على المورد الذي تكون فيه العاقلة هي المتكفِّلة بالجاني، أو تُعَدّ عرفاً هي المسؤولة عن جنايته.

بيان بعض المفردات والمصطلحات

أـ الدية

المنقول عن أهل اللغة أن كلمة «الدية» كانت في الأصل: «ودي»، حذفت «الواو» من أولها، واستبدلت بـ «هاء» في آخرها، فأصبحت «دية»، وأخذوا يجمعونها على «ديات»[٥].

وقال ابن منظور الأفريقي في (لسان العرب): «الدِّية ـ بالكسر ـ حقّ القتيل»[٦].

وقد تم التعبير عن «الدِّية» في (المصباح المنير) بـ «بدل النفس»؛ وذلك إذ يقول: «ودى القاتل القتيل (دية): إذا أعطى وليَّه المال، الذي هو بدل النفس».

وكما نلاحظ فإن هذه الكلمة من الناحية اللغوية مصدر يستعمل بمعنى المفعول، أي الدية بمعنى «الودي»، بدلاً من اسم المفعول، بمعنى «ما يؤدّى»، وهو ما يصطلح عليه في اللغة الفارسية بـ «قيمة الدم» أو «ضريبة الدم».

وقد قال الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام» في تعريف الدية: «الديات جمع دية، وهي المال الواجب بالجناية على الحرّ في نفسٍ أو ما دونها. وربما اختصت بالمقدّر بالأصل، وأطلق على غيره اسم الأرش»[٧].

من خلال الالتفات إلى الألفاظ المستعملة من قبل اللغويين، ومنها ما هو مستعملٌ من قبل الفقهاء مع فارقٍ طفيف، ومع الالتفات إلى تعبير بعضهم عن الدية بوصفها «بدل النفس» أو «عوض النفس»، يمكن لنا أن نستنبط أن النظر إلى موضوع الدية يكمن في اعتبارها نوعاً من الخسارة المقدَّرة من الناحية الشرعية كتعويضٍ لتدارك الضرر والخسارة.

ب ـ العاقلة

اسم فاعل من «عَقْل» بمعنى الدية. والعاقلة ـ على قولٍ ـ جمع تكسير للعاقلة، وعلى قولٍ آخر: لفظ مفرد، وإنّ تاءه تبع لموصوف محذوف تقديره «جماعة». وعليه يكون الأصل: «جماعة عاقلة»[٨].

وعلى أيّ حال فإن العاقلة تعني مَنْ يدفع الدية. كما قال صاحب (جواهر الكلام): «لعقلهم عنه، أي تحمُّلهم العقل، وهو الدية عنه»[٩].

وقال بعض: إن العاقلة من العقل، بمعنى المنع، وإنما سميت العاقلة عاقلةً لأنها تمنع الفرد. كما قال الشيخ في (المبسوط): «...ومنهم مَنْ قال: إنما سمّيت بالعاقلة لأنها مانعة، والعقل: المنع»[10].

وأما في ما تمنعه العاقلة فقد قال بعض: إنها تعني منع أولياء القتيل من التعرُّض إلى القاتل بعد دفع الدية. وذهب آخرون إلى القول بأن وجه تسمية الدية عاقلة من باب مسؤولية العاقلة في مقابل الشخص قبل ارتكاب القتل، وقال في ذلك: «قيل: إن العقل لغة: المنع. ومنه: العقال؛ لمنع البعير من النفور. والعاقلة تمنع الإنسان من العبث؛ لئلا يقع بعبثه قتل، فتعقله العاقلة»[11].

وأما في المصطلح الفقهي فإن «ضمان العاقلة» يعني تعهُّد ومسؤولية الأقرباء الذكور من جهة الأب بدفع الدية في موارد الجناية على النفس فما دون ذلك، إذا صدرت من الجاني عن طريق الخطأ.

آراء الفقهاء في بحث ضمان العاقلة

لقد ذهب أكثر الفقهاء إلى الحكم بضمان العاقلة مطلقاً، بمعنى أن العاقلة تضمن دفع الدية فيما لو وقع القتل أو الجناية خطأ، وثبت ذلك بالبينة، سواء كان للعاقلة دورٌ في ذلك أم لا. فعلى أيّ حالٍ لا يتحمل الفرد الجاني أي ضمان في مقابل هذا العمل، سواء أكان فقيراً أم غنياً.

قال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «دية النفس على العاقلة في قتل الخطأ، وفي أطرافه كذلك، بلا خلاف»[12].

أما صاحب الجواهر فقد تنزَّل درجة واحدة عن رأي الشيخ الطوسي وأضرابه، من الذين يرَوْن وجوب الضمان والدفع على العاقلة، حيث اعتبر الجاني ضامناً، ولكن دفع الدية يعتبر تكليفاً على العاقلة، وقال: «إن التدبّر في النصوص، وقاعدة اختصاص الجناية بالجاني دون غيره، أنها عليه، وإنْ أدَّتْ العاقلة عنه»[13].

وفي مقابل هذه الآراء يبدو رأي الشيخ المفيد واضحاً، فإنه بعد أن اعتبر دية قتل الخطأ على العاقلة، قال: «إذا قامت البينة على الإنسان بأنه قتل خطأ ألزمت عاقلته الدية ـ على ما بيَّناه ـ، وترجع العاقلة على القاتل؛ فإنْ كان له مالٌ أخذت منه ما أدته

عنه؛ وإنْ لم يكن له مالٌ فلا شيء لها عليه»[١٤].

كما ذهب سلاّر في (المراسم)[١٥]، والقطب الراوندي في (فقه القرآن)[١٦]، إلى تأييد ما ذهب إليه الشيخ المفيد بعباراتٍ متقاربة.

ومن المعاصرين ذهب الشيخ يوسف الصانعي ـ بعد ردّ رأي المشهور ـ إلى القول بأن ضمان العاقلة يقتصر على العاقلة التي لم تقُمْ بواجبها ومسؤوليتها[١٧]. وسوف نفصِّل في بيان دليله على هذا الكلام لاحقاً.

الأصل في المسألة

طبقاً للمنهج السائد في المباحث الفقهية، يجب أولاً ـ قبل الدخول في مناقشة الأدلة ونقضها وإبرامها ـ بيان الأصل في المسألة، حتّى يتضح لنا التكليف في موضوع دفع الدية فيما لو عجزنا عن الحصول على دليلٍ معتبر في هذا الشأن.

فنقول: هناك إجماعٌ ـ إلى حدٍّ ما ـ من قبل الفقهاء على أن الأصل في خصوص ضمان العاقلة هو «براءة الذمة»، بمعنى: براءة ذمّة العاقلة، وتعلُّق الضمان بالجاني. إلا أنهم عدلوا عن هذا الأصل لوجود الدليل. ومن البديهي أنه في حال فقدان الدليل أو إثبات عدم حجّيته لا بُدَّ من الرجوع إلى ذلك الأصل، وهو عدم ضمان العاقلة، ووجوب الضمان على الجاني. وإليك بعض عباراتهم في هذا الخصوص:

قال الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف): «لأن ذمّة العاقلة بريئة في الأصل، وشغلها يحتاج إلى دليلٍ»[١٨].

وقال في موضعٍ آخر: «لو كنا نحن وحكم العقل لما قلنا بهذا الحكم [ضمان العاقلة] »[١٩].

كما ذهب ابن إدريس الحلّي في ردّ ضمان العاقلة في باب «شبه العمد» إلى التأكيد على هذا الأصل، وقال بأن الخروج عنه بحاجةٍ إلى دليلٍ قوي وغالب وفائق على سائر الأدلة. وقد صرّح في هذا الشأن قائلاً: «لأنه خلاف الإجماع، وضدّ ما تقتضيه أصول مذهبنا؛ لأن الأصل براءة الذمة... ولا يرجع في ذلك إلى أخبار آحاد؛ لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً»[٢٠].

كما نجد التمسُّك بهذا الأصل في عبارة المحقق الحلّي في كتاب (نكت

النهاية) [٢١]، والعلامة الحلي في (مختلف الشيعة) [٢٢] أيضاً.

وقد ذهب الشيخ صاحب (جواهر الكلام) إلى اعتبار دليل الأصل ـ على غرار ما ذهب إليه صاحب (رياض المسائل) ـ هو قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧)[٢٣].

فالنتيجة أن الأصل على عدم ضمان العاقلة. وإن الخروج عن مثل هذا الأصل الواضح ـ المستند إلى الأدلة القرآنية والعقلية والاعتبارات العقلائية ـ لا يمكن أن يقوم على روايةٍ أو بضع روايات ضعيفة أو مجملة أو مبهمة. بل لا بُدَّ ـ على حدّ تعبير ابن إدريس الحلّي ـ من «دليلٍ قاهر»؛ لنعدل عن هذا الأصل[٢٤]. من هنا لا بُدَّ في الخروج عن هذا الأصل من الاقتصار على القَدْر المتيقَّن.

أدلة الرأي المشهور

ذهب المشهور من الفقهاء في قولهم بضمان العاقلة مطلقاً إلى دليلين:

الأول: الإجماع

في بيان هذا الدليل نكتفي بنقل عبارة صاحب (الجواهر)؛ إذ يقول: «هي على العاقلة، بلا خلاف أجده بيننا، بل وبين غيرنا فيه، كما اعترف به بعضهم، إلاّ من «الأصمّ» منهم الذي لا يعتدّ بخلافه، وكذا الخوارج، بل عن الخلاف دعوى إجماع الأمّة عليه، قال: (وخلاف الأصمّ لا يعتدّ به)»[٢٥].

الثاني: الروايات

لقد ذهب صاحب (مفتاح الكرامة) ـ وهو من القائلين برأي المشهور ـ إلى القول: «إن دليل هذه المسألة [ضمان العاقلة] هو الإجماع؛ والأخبار المتواترة»[٢٦].

وفي ما يلي سنأتي على نقد استدلال المشهور بالروايات.

نقد أدلة المشهور

أـ الإجماع

إن الإجماع والأخبار المذكورين في بعض عبارات الأصحاب معاً يمثّلان الأدلة

الحصرية للقائلين بضمان العاقلة.

ومن الواضح جدّاً أن ذكر الإجماع مع الأخبار في سياقٍ واحد يؤدّي إلى احتمال استناد الإجماع إلى تلك الأخبار، الأمر الذي يوجب زعزعته؛ لاحتمال كونه ـ بعبارة أخرى ـ مدركيّاً، ولا بُدَّ حينها من الرجوع إلى ذلك المدرك، الذي هو الأخبار، وعندها يفتقر الإجماع إلى الاعتبار بوصفه دليلاً مستقلاً.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن وجود الاختلاف في المسائل المتنوّعة لبحث العاقلة؛ إذ يستند كل واحد إلى رواية، يجعلنا نشكِّك ـ على نحوٍ جادّ ـ في الاعتماد على الإجماع وتواتر الأخبار في ما يتعلق بضمان العاقلة.

وفي ما يلي نشير إلى جانب من هذه الاختلافات:

الاختلاف الأول: في معنى «العُصْبة»

إن الارتباط الوثيق والعميق بين معنى «العاقلة» وكلمة «العصبة» في كلام الشيخ الطوسي يترك تأثيراً مباشراً على تعيين معنى العاقلة. فقد قال في كتاب (الخلاف) بشأن معنى «العُصْبة»: «العاقلة كل عصبة خرجت عن الوالدين والمولودين، وهم الإخوة وأبناؤهم ـ إذا كانوا من جهة أبٍ وأمٍ أو من جهة أب ـ، والأعمام وأبناؤهم، وأعمام الأب وأبناؤهم، والموالي. وبه قال الشافعي وجماعة أهل العلم»[٢٧].

وكما نشاهد فإنه في هذا الكلام لم يأتِ على ما يثبت أن عصبة الرجل يجب أن تكون من أهل ميراثه.

ولكنْ في المقابل نجد الفاضل الهندي ينقل عن (النهاية)، و(الغنية)، و(الإصباح)، رأياً آخر يصرّح بأن «العُصْبة» هم ورثة الدية؛ إذ يقول: «قيل في النهاية والغنية والإصباح: العُصْبة هو مَنْ يرث الدية»[٢٨].

ومستند هذا الرأي روايات، من قبيل: مرسلة يونس[٢٩]. وقد ذكر ابن جنيد الإسكافي في هذا الخصوص عبارةً تحمل هذا المضمون قال فيها: «العاقلة هم المستحقون لميراث القاتل من الرجال العقلاء، سواء كانوا من قِبَل أبيه أو أمه»[٣٠].

الاختلاف الثاني: حدود دائرة العاقلة

أما الاختلاف الثاني، المستند بدوره إلى الروايات أيضاً، فهو اختلافٌ في حدود

وسعة العاقلة، وما إذا كانت تختص بالأقارب من الأب، من أمثال: الأعمام والإخوة وأبنائهم، أم يكون الأب وأولاده من العاقلة أيضاً. وقد أشار صاحب (الجواهر) إلى هذا الاختلاف في الآراء.

وفي ما يلي ننقل إليك خلاصة كلامه، مع تغيير طفيف لا يضرّ بمجمل المعنى: «لكنْ هل يدخل الآباء وإنْ علوا، والأبناء وإنْ نزلوا، في العقل؟ قال في (المبسوط) و(الخلاف) و(الوسيلة) ومحكيّ (المهذب): لا يدخلون، بل نسبه ثاني الشهيدين إلى المشهور، بل في الخلاف دعوى إجماعنا عليه... من هنا كان الأقرب دخولهما، وفاقاً للإسكافي، والمفيد، والشيخ في (النهاية) و(الحائريات)، والحلّي، ويحيى بن سعيد، وأبي العبّاس، والفاضلين، والصيمري، والشهيد في (اللمعة)، وغيرهم، وظاهر التنقيح على ما حكى عن بعضهم، ولذا نسبه في (الإيضاح) إلى الشهرة، بل عن الحلّي الإجماع عليه...»[٣١].

الاختلاف الثالث: الاختلاف في ضمان العاقلة

وهناك اختلافٌ هامّ آخر محتدم في ضمان العاقلة، وهو الخلاف المتمثل بين الشيخ المفيد وأتباعه من جهةٍ، والشيخ الطوسي وأتباعه من جهةٍ أخرى.

فقد سلك الشيخ المفيد ـ في بحث ضمان العاقلة ـ منهجاً منطقياً جمع فيه بين العقل والنقل، في كيفية دفع الدية، قائلاً: «إذا قامت البينة على الإنسان بأنه قتل خطأً ألزمت عاقلته الدية ـ على ما بيَّناه ـ، وترجع العاقلة على القاتل؛ فإنْ كان له مال أخذت منه ما أدته عنه؛ وإنْ لم يكن له مال فلا شيء لها عليه»[٣٢].

أما النظرية التي يدّعيها الشيخ الطوسي فلم يتمّ العثور على دليل لها[٣٣]، بَيْدَ أن سلاّر قد استحسنها[٣٤]، وعمد العلامة في «مختلف الشيعة» إلى التعريف بها على أساس الموازين الاجتهادية الصحيحة، وقال: «ولا بُعْد فيه، بل فيه أيضاً الجمع بين المعقول والمنقول؛ فإن الإجماع لمّا دلّ على تضمين العاقلة، والعقل لمّا دلّ على أن العقوبة إنما تجب على الجاني، جمع شيخنا المفيد ـ بذهنه الثاقب وفكره الصائب ـ بين الدليلين، وألزم العاقلة ضمان الدية؛ لدلالة الإجماع عليه، وجعل لها الرجوع على الجاني؛ تعويلاً على دليل العقل. وشيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله أصاب حيث قال: لست

أعرف به نصّاً»[٣٥].

النتيجة

أولاً: إن هذا الإجماع المدَّعى إنما هو إجماعٌ مدركي، فاقد للاعتبار، ولا يصلح للاحتجاج.

وثانياً: كيف يمكن ادعاء الإجماع على هذه المسألة التي كانت محطّ الكثير من الاختلافات منذ البداية؟ نعم، أقصى ما يمكن ادعاء الإجماع عليه هو ضمان العاقلة في قتل الخطأ على نحو الإجمال. ونحن نوافق على ذلك، بَيْدَ أن الذي يقع مورداً للبحث والتأمُّل هو إطلاق هذا الضمان.

ب ـ نقد الروايات

اتّضح مما تقدّم في مورد الإجماع أن الدليل الوحيد في باب ضمان العاقلة هو الروايات المتعدِّدة والمختلفة الواردة في المصادر الروائية. وربما أدى العدد الكبير لهذه الروايات إلى توهُّم تواتر الحكم بضمان العاقلة في قتل الخطأ، أو على حدّ تعبير صاحب الجواهر: «إنْ لم تكن متواترةً فهي مقطوعة المضمون»[٣٦].

وفي ما يلي سوف نناقش في كلّ واحدة من الروايات التي استند إليها المشهور؛ لنثبت عدم وجود روايةٍ واحدة ـ من التي تعرّف العاقلة بوصفها ضامنة للدية بقول مطلق ـ سالمة من الإشكال، متناً وسنداً.

هذا مضافاً إلى ما تواجهه من المشاكل الكثيرة الأخرى، من قبيل: مخالفتها للكتاب، والقواعد العقلية والعقلائية المسلَّمة والثابتة.

وقبل كل شيء لا بُدَّ من التأكيد على أن أصل وجود كيان باسم «العاقلة» ـ التي تعتبر في بعض الموارد ضامنة بعد ثبوت وقوع القتل عن خطأ ـ هو القَدْر المتيقَّن من الروايات المتواترة على نحو الإجمال، وهو أمرٌ غير قابل للإنكار، إنما الذي يقع مورداً لنقدنا وإشكالنا هو إطلاق ضمان العاقلة.

الرواية الأولى: وهي رواية أبي ولّاد، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ليس فيما بين أهل الذمة معاقلة في ما يجنون من قتلٍ أو جراحة، إنما يؤخذ ذلك من أموالهم، فإنْ لم

يكن لهم مالٌ رجعت الجناية على إمام المسلمين؛ لأنهم يؤدّون إليه الجزية، كما يؤدي العبد الضريبة إلى سيده...»[٣٧].

إن هذه الرواية صحيحةٌ من حيث السند. ولكنها ـ كما هو واضح ـ ترتبط بعدم وجود المعاقلة بين أهل الذمة. وعلى فرض ثبوت المفهوم لا تدلّ على أكثر من وجود المعاقلة بين المسلمين. وعلى حدّ تعبير المقدس الأردبيلي: «ويفهم أن بين المسلمين معاقلة مجملاً من صحيحة أبي ولاّد»[٣٨]. ولا أحد ينكر أصل وجود العاقلة.

الرواية الثانية: وهي روايةٌ طويلة، سوف نقتصر على نقل بعضها كما يلي: «أتي أمير المؤمنين‹ع› برجلٍ قد قتل رجلاً خطأ، فقال له أمير المؤمنين‹ع›: مَنْ عشيرتك وقرابتك؟ فقال: ما لي بهذا البلد عشيرة، ولا قرابة، قال: فقال: فمن أيّ البلدان أنت؟ قال: أنا رجلٌ من أهل الموصل، وُلدتُ بها، ولي بها قرابة وأهل بيت، قال: فسأل عنه أمير المؤمنين‹ع› فلم يجِدْ له بالكوفة قرابة، ولا عشيرة، قال: فكتب إلى عامله على الموصل: أما بعد فإنّ فلان بن فلان ـ وحليته كذا وكذا ـ قتل رجلاً من المسلمين خطأ...»[٣٩].

إن هذه الرواية تعرف برواية «سلمة بن كهيل»، وهي ضعيفةٌ؛ لوجود سلمة بن كهيل هذا في سندها، وما عرف عنه من ضعف العقيدة والمذهب. وقد قال المحقق الحلّي في «شرائع الإسلام»[٤٠]، والشهيد الثاني في «شرح اللمعة الدمشقية»، بضعفها[٤١].

ثمّ إن متن هذه الرواية يشتمل على مطالب قد أوجبت ضعفها، من قبيل: إنها اعتبرت أهل البلد عاقلة أيضاً، وهو ما لم يقُلْ به أحدٌ من الفقهاء، وعلى حدّ تعبير صاحب (الجواهر): «مطرحة لم نجِدْ عاملاً بها»[٤٢].

وحتّى على فرض إثبات ذلك فإنها لا تدل على أكثر من أصل ضمان العاقلة. وهو ما لا ننكره، ولكنّها لا تحتوي على إطلاقٍ في هذا الخصوص.

الرواية الثالثة: عن يونس بن عبد الرحمن، عمَّنْ رواه، عن أحدهما‹عهما›، أنه قال: «في الرجل إذا قتل رجلاً خطأ فمات قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الدية أن الدية على ورثته، فإنْ لم يكن له عاقلة فعلى الوالي من بيت المال»[٤٣].

أولاً: إن سند هذا الحديث مرسل.

وثانياً: إن هذا الحديث لا دلالة فيه على ضمان العاقلة، بل يدلّ على عدم ضمانها. وكأنّ دفع القاتل للدية أمرٌ مفروغ عنه عند السائل، وقد أقرّه الإمام على ذلك.

الروايتان الرابعة والخامسة: رواية الحسين بن مهران، عن أبي عبد اللهﷺ؛ وأبي حمزة، عن الإمام الباقرﷺ، قال: «سألتُه عن امرأةٍ دخل عليها لصّ ـ وهي حبلى ـ، فوقع عليها فقتل ما في بطنها، فوثبت المرأة على اللصّ فقتلته، فقال: أما المرأة التي قتلت فليس عليها شيءٌ، ودية سخلتها على عصبة المقتول، السارق»[٤٤].

وفي رواية أبي حمزة جُعلت على معقلة اللصّ.

وتعتبر الرواية من حيث السند مهملةً؛ لوجود محمد بن سهل؛ إذ لم يَرِدْ في توثيقه ولا في عدم توثيقه شيءٌ. كما أنها لوجود الفاصلة الزمنية بين ابن محبوب وأبي حمزة تعدَ مرسلةً بحذف الواسطة بينهما.

وفي ما يتعلق بمتن كلا الحديثين من الضروري الالتفات إلى أن الرجل الذي يقع على المرأة الحبلى، ويقتل جنينها، لا يكون قتله للجنين خطأً. ولذلك كان صريح الرواية اعتبار دم السارق هدراً. وقد اعتبر صاحب «الجواهر» الوجه في ذلك أن قتل السارق من قبل المرأة إنما كان دفاعاً[٤٥].

مضافاً إلى ذلك هناك في مقابل هاتين الروايتين روايةٌ أخرى يرويها محمد بن فضيل، عن الإمام الرضاﷺ، تحمل ذات مضمون الرواية السابقة، بَيْدَ أن الإمام أوجب فيها دية الجنين على القتيل، وهو مطابقٌ للقواعد والأصول الثابتة والمستفادة من القرآن الكريم والعقل: «سألت أبا الحسنﷺ عن لصٍّ دخل على امرأةٍ حبلى، فوقع عليها، فألقت ما في بطنها، فوثبت عليه المرأة فقتلته، قال: بطل دم اللصّ، وعلى المقتول دية سخلتها»[٤٦].

الرواية السادسة: عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرﷺ قال: «كان أمير المؤمنينﷺ يجعل جناية المعتوه على عاقلته، خطأً كان أو عمداً»[٤٧].

وهناك رواياتٌ أخرى تحمل ذات هذا المضمون، مع فارق أن رواية إسماعيل بن أبي زياد ـ خلافاً لرواية محمد بن مسلم، لم تتحدَّث عن العاقلة، وإنما أوجب الإمامﷺ الدية على قومه. وإليك نصّها: «إن محمد بن أبي بكر كتب إلى أمير المؤمنينﷺ

يسأله عن رجلٍ مجنون قتل رجلاً عمداً؟ فجعل الدية على قومه، وجعل خطأه وعمده سواء»[٤٨].

فلو لم نشكِّك في سند هذه الروايات، وقبلنا بمتونها على ما فيها من الاختلاف، نجد أن المشكلة الرئيسة في هذه الروايات تكمن في اختصاصها بالمجنون؛ إذ لا يشكّ أحد في ضمان عاقلته؛ إذ هي المسؤولة عن أفعاله. إلاّ أن هذه الرواية تفتقر إلى الصلاحية اللازمة للاستدلال بها على المسألة مورد البحث، وهي ضمان فعل الفرد العاقل البالغ المسؤول عن أفعاله وأعماله.

الرواية السابعة: عن محمد الحلبي، قال: سألتُ أبا عبد الله‰ عن رجلٍ ضرب رأس رجلٍ بمعول؛ فسالت عيناه على خدَّيْه، فوثب المضروب على ضاربه، فقتله؟ قال: فقال أبو عبد الله‰: «هذان متعدّيان جميعاً، فلا أرى على الذي قتل الرجل قوداً؛ لأنه قتله حين قتله وهو أعمى، والأعمى جنايته خطأ يلزم عاقلته، يؤخذون بها في ثلاث سنين، في كلّ سنة نجماً، فإنْ لم يكن للأعمى عاقلة لزمته دية ما جنى في ماله، يؤخذ بها»[٤٩].

إن سند هذا الحديث مجهولٌ؛ لوجود محمد بن عبد الله بن هلال.

كما أن متن الحديث لا ينسجم مع القواعد، رغم اعتبار الإمام في البداية لكلا الطرفين معتدياً، إلاّ أنه في الختام حكم بخطأ الأعمى، وأنه لم يتعمد القتل.

وفي المقابل هناك روايةٌ أخرى قريبةٌ منها في المضمون: عن أبي عبيدة، عن الإمام الباقر‰، بشأن جنايات شخصٍ أعمى. وقد حكم الإمام فيها ـ خلافاً لهذه الرواية ـ بأن الجناية تقع عليه. وإليك نصّها: «سألتُ أبا جعفر‰ عن أعمى فقأ عين صحيح، فقال: إن عمد الأعمى مثل الخطأ، هذا فيه الدية في ماله، فإنْ لم يكن له مال فالدية على الإمام، ولا يبطل حقّ امرئ مسلم»[٥٠].

وقد علَّق الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام» على رواية أبي عبيدة، عن الإمام الباقر‰؛ ورواية الحلبي، عن الإمام الصادق‰، قائلاً: «وهاتان الروايتان مشتركتان في الدلالة على أن عمد الأعمى خطأ، وفي ضعف السند، ومختلفتان في الحكم، ومخالفتان للأصول؛ لاشتمال الأولى على كون الدية تجب ابتداءً على العاقلة، ومع عدمها تجب على الجاني، وهذا مخالفٌ لحكم الخطأ؛ وفي الثانية مع جعله الجناية

كالخطأ أوجب الدية على الجاني، ومع عدم ماله على الإمام، ولم يوجبها على العاقلة. وظاهرٌ اختلاف الحكمين، ومخالفتهما لحكم الخطأ»[٥١].

الرواية الثامنة: عن أبي بصير قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ قتل رجلاً متعمداً، ثم هرب القاتل، فلم يقدر عليه؟ قال: إنْ كان له مالٌ أخذت الدية من ماله، وإلاّ فمن الأقرب فالأقرب؛ وإنْ لم يكن له قرابة أدّاه الإمام؛ فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»[٥٢].

وعلى الرغم من أن هذه الرواية موثقةٌ، ولكن حيث يدور البحث حول قتل العمد لا نجد لها صلةً ببحث قتل الخطأ، ووجوب الدية على العاقلة.

مضافاً إلى أن مدَّعى المشهور يقوم على وجوب الدية على العاقلة أولاً وبالذات، وفي أمثال هذه الروايات جعلت الدية ابتداءً في مال الجاني، ثم تطرح بحث الأقرباء أو العاقلة.

الرواية الأخرى: خبر ابن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، وهي شبيهةٌ برواية أبي بصير.

وقد وردت في مورد قتل العمد، ولا صلة لها بقتل الخطأ، وموضوع العاقلة[٥٣].

الرواية التاسعة: عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تضمن العاقلة عمداً، ولا إقراراً، ولا صلحاً»[٥٤].

إن سند هذه الرواية ضعيفٌ؛ لوجود عليّ بن أبي حمزة البطائني[٥٥]. وهناك روايات أخرى تحمل ذات المضمون أو قريباً منه أيضاً[٥٦].

وإذا تجاوزنا الضعف السندي في هذه الروايات، وقبلنا بصدورها، فإن هذه الروايات ـ كما هو واضحٌ ـ إنما تتحدّث عن عدم ضمان العاقلة فيما إذا كان القتل عمداً، أو الصلح على الدية، أو إقرار الفرد بقتل الخطأ. وفي مقابل ذلك وجود الضمان في حالة الإثبات بالبينة.

وبعبارةٍ أخرى: إن الرواية في مقام بيان نفي أصل الضمان، وإثبات أصل الضمان، بمعنى أنها تثبت ضمان العاقلة على نحو الإجمال في مورد ثبوتها بالبيِّنة، إلا أنها ليست في مقام بيان ما إذا كان هذا الضمان مطلقاً أو مقتصراً على ظروف وشرائط خاصّة. ومن البديهي أن هذا المقدار من الدلالة لا ينكره أحدٌ، وإن القَدْر

المتيقَّن منه عندما تكون العاقلة مقصِّرة في القيام بمسؤوليتها الشرعية والعرفية عند وقوع القتل.

الرواية العاشرة: عن أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن لا يحمل على العاقلة إلاّ الموضّحة فصاعداً».

وكما قال المحقق الحلّي صاحب (الشرائع): «إن هذه الرواية ضعيفة»[٥٧].

مع أن هذه الرواية في مقام بيان مقدار ضمان العاقلة، ولا إطلاق فيها بالنسبة إلى أصل المسألة.

وبعبارةٍ أخرى: إن محتوى هذه الرواية يقول: إن العاقلة التي عليها فرض الضمان في الموضحة والتي قبلها ضامنة، ولكنها لم تبين متى يتعيَّن على العاقلة أن تضمن خطأ الفرد؟ فهل هي ضامنة بشكلٍ مطلق وفي جميع الموارد ـ الأعمّ من حالة التقصير ـ أم لا؟ إنها ساكتةٌ، وليست في مقام البيان من هذه الناحية.

الرواية الحادية عشرة: عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: أيّما ظئر قوم قتلت صبيّاً لهم، وهي نائمةٌ فقتلته، فإنّ عليها الدية من مالها خاصة إنْ كانت إنما ظاءَرَتْ طلب العزّ والفخر، وإنْ كانت إنما ظاءَرَتْ من الفقر فإن الدية على عاقلتها»[٥٨].

إن هذه الرواية المروية بطرق مختلفة، والتي أفتى على أساسها أساطين الفقهاء والمجتهدين، من أمثال: المحقق الحلّي في (شرائع الإسلام)[٥٩]، خيرُ شاهدٍ على عدم إطلاق ضمان العاقلة.

الرواية الثانية عشرة: مجموعة أخرى من الروايات الواردة في المصادر الروائية، والتي تتعرّض إلى أصل مسألة ضمان العاقلة في قتل الخطأ، ونفي الضمان عنها في حالة العمد، من قبيل: «إن العاقلة لا تضمن عمداً، ولا شبهة...، وإنما تضمن الخطأ المحض»[٦٠].

وبغضّ النظر عن الإشكال السندي لبعض الروايات، فإن الرواية الصحيحة من حيث السند، وهي رواية محمد بن قيس، عن الإمام الباقر عليه السلام، إنما هي في مقام بيان بحث العتق أو الإرث. من هنا لا يمكن أن نستفيد منها إطلاق وجوب الدية على العاقلة في جميع صور قتل الخطأ، سواء أكانت العاقلة مقصِّرة أم لا، وسواء أكان القاتل

قادراً على دفع الدية أم لا.

النتيجة

إن هذه الروايات ـ التي تمثِّل الدليل الوحيد الذي يتمسّك به القائلون بإطلاق ضمان العاقلة، وادّعوا التواتر وحصول اليقين على أساسها ـ لا شيء منها في مقام بيان إطلاق ضمان العاقلة عند وقوع القتل عن خطأ، وإنما هي بصدد بيان أمور أخرى، من قبيل: عدم وجود كيان العاقلة بين أهل الذمة، وتعيين العاقلة، وكيفية تقسيم الدية بينهم، وعدم ضمان العاقلة في قتل العمد، وسائر الجهات الأخرى المرتبطة بهذا الكيان الاجتماعي بشكلٍ من الأشكال، والتواتر الإجمالي في أصل ضمان العاقلة، وهو ما نلتزم به أيضاً. وأما أن تكون العاقلة ضامنة في جميع صور قتل الخطأ فهو ما لا يمكن فهمه من هذه الروايات على نحو القطع واليقين.

وبعد بيان روايات هذه المسألة ننتقل إلى الإشكالات الأخرى الواردة على هذه الروايات، على فرض القول بإطلاقها:

الإشكال الأول: مخالفتها للقرآن الكريم

لا شَكَّ في أن الرواية مهما كانت درجتها من الاعتبار السندي فإنها إذا كانت ـ من حيث المحتوى ـ مخالفةً لآيات القرآن الكريم تكون فاقدة للحجّية، ولا يعود بالإمكان الاستناد إليها بوصفها من الأدلة الفقهية الحجّة شرعاً.

ومن هنا على فرض وجود الإطلاق في روايات ضمان العاقلة إلا أن هذا الإطلاق؛ حيث يخالف آيات القرآن الكريم، يكون ساقطاً عن الحجّية.

وإن تقرير مخالفة هذه الروايات للقرآن الكريم في بعض صوره في غاية الوضوح. فعلى سبيل المثال: إذا كان القاتل بالغاً وعاقلاً، وكان متمكِّناً من الناحية المالية، ولم تكن العاقلة ـ في المقابل ـ تتمتّع بالرفاه المادي، ولم تكن هي المسؤولة عن إدارة شؤون الجاني؛ كي نعتبرها مقصِّرة، فإن فرض الدية على قرابة القاتل دون أن يكون لها دورٌ في الجناية سيكون من مصاديق حمل عقوبة شخصٍ على آخر، وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤، الإسراء: ١٥، فاطر:

١٨، الزمر: ٧)[٦١]. كما أنه مخالفٌ لسائر الآيات الأخرى الدالّة على مسؤولية الفرد تجاه أعماله[٦٢].

قد يُقال: إن هذه الآية إنما تتحدّث عن عدم تحميل أحد عقوبة معصية اقترفها شخصٌ آخر، وأما في مسألة قتل الخطأ فلا تكون هناك معصيةٌ أساساً، وإنما هو مجرد خطأ. وعليه تكون الآية أجنبيةً عن مسألة قتل الخطأ.

ولكننا نقول في الجواب:

أولاً: لقد عمد الفقهاء في مواضع متعددة من كتبهم الفقهية ـ ومنها: بحث ضمان العاقلة ـ إلى الاستناد إلى هذه الآية في صورة إقرار الشخص، أو وقوع القتل على نحو شبه العمد، مع أن هذه الحالات لم تنطوِ على معصية قطعاً.

ومضافاً إلى ذلك هناك من الفقهاء مَنْ صرّح ـ في مورد العاقلة ـ بأنها استثناء من هذه الآية، واعتبرها عدولاً عنها، أو مخصِّصة لها، وهو فرع القول بشمول الآية للمعنى المنظور لنا. وهو شاهدٌ واضح على أن فهمه لكلمة «الوزر» لم يكن بمعنى الذنب والمعصية؛ وذلك إذ يقول: «دلّ العقل على اختصاص الفاعل بأثر جنايته، دون غيره، ونصّ الكتاب على مثل ذلك بقوله: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤). لكنْ عدل عن ذلك في الخطأ إلى تحمل العاقلة»[٦٣].

وثانياً: إن «الوزر» لغة يعني الثقل، وهو يشمل جميع أنواع الثقل، بما في ذلك تحمل الضريبة المالية الثقيلة على الفرد غير المذنب، دون مبرِّر منطقي معقول، ولا سيَّما إذا كان القاتل نفسه متمكناً من الناحية المادية.

وقد يُقال في الفرار من المخالفة والتعارض بين الروايات وهذه الآية الكريمة: إن الآية تختصّ بالآخرة ومرحلة الحساب والعقاب في يوم القيامة، ولا ربط لها بالأمور الدنيوية.

ولكننا نقول في الجواب: إن هذا الاختصاص يفتقر إلى الدليل؛ لأن اللّه تبارك وتعالى في مقام بيان حقيقة غير قابلة للإنكار، وهي أن كل شخص مسؤول عن أعماله وسلوكه دائماً وأبداً. وقد قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «قد تبيَّن بما مرّ أن مجموع الجملتين: ﴿**وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا**﴾ (الأنعام: ١٦٤) و﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ سيق لإفادة معنىً واحد، وهو أن ما كسبته نفسٌ يلزمها

ولا يتعداها، وهو مفاد قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨)»[٦٤].

مضافاً إلى ذلك هناك فهمٌ فقهي صريح لبعض هذه الروايات[٦٥]، ولم يرفع أحدٌ من الفقهاء يده عن الآية بسبب هذا الفهم، بل على العكس من ذلك تماماً؛ إذ استندوا إلى هذه الآية في كتبهم الفقهية[٦٦]، ومن بينها ما نحن فيه.

الإشكال الثاني: مخالفة العقل

إن من المسائل التي تناولها العلماء، وتلقوها بالقبول: عدم حجّية الروايات التي تخالف أحكام العقل، والتي تحتوي على مدلول مخالف للعقل.

قال الشيخ المفيد: «إنْ وجدنا حديثاً يُخالف أحكام العقول اطرحناه؛ لقضية العقل بفساده، ثم الحكم بذلك على أنه صحيح خرج مخرج التقية، أو باطل أضيف إليهم»[٦٧].

من هنا فإن من جهات ضعف الروايات التي تمسَّك بها المشهور مخالفة إطلاقها لحكم العقل. ومن السهل إدراك هذه المخالفة من خلال الالتفات إلى هاتين المقدّمتين اللتين تكرّرتا مراراً في عبارات الفقهاء. وذلك ببيان:

أولاً: لقد دلّ العقل على اختصاص أثر الجناية بفاعلها، ويعتبر توجيه العقوبة إلى شخصٍ آخر ظلماً وأمراً قبيحاً. كما نرى ذلك في عبارة الفاضل المقداد؛ إذ يقول: «دل العقل على اختصاص الفاعل بأثر جنايته، دون غيره، ونصّ الكتاب على مثل ذلك بقوله: ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾»[٦٨].

وثانياً: إن هذه الروايات ـ طبقاً لرأي المشهور ـ قد رفعت أثر الجناية المتمثل بالدية عن كاهل الجاني، وألقَتْه على عاتق العاقلة.

وبالتالي فإن مدلول هذه الروايات ـ على فرض ثبوته ـ مخالفٌ للعقل. وعليه لا مندوحة من القول بسقوطه عن الحجّية، ويكون لذلك بحاجةٍ إلى توجيهٍ، كما نرى ذلك من الشيخ المفيد، حيث عمد إلى توجيه هذه الروايات بالالتفات إلى هذا الأمر، وإنْ واجه اعتراضاً شديداً من ابن إدريس الحلّي، بَيْدَ أن العلامة الحلّي عاتب ابن إدريس على تجاهله المقام العلمي الرفيع للشيخ المفيد، واعتباره كلامه مخالفاً للإجماع. وإليك نصّ عبارة العلامة الحلي في هذا الشأن: «هذا جهلٌ من ابن إدريس

وتخطئة لشيخنا الأعظم، مع أنه الأصل في إنشاء المذهب وتقريره، والعارف بمذاهب الناس والمجمع عليه والمختلف فيه، القيِّم بالأصولين، المهذِّب لهما، الباحث مع الخصوم، العالم بما يجوز له فيه المخالفة والموافقة. مع أن هذا القائل الجاهل إنما يعتدّ بإجماع الطائفة، ويعتقد رئاسة شيخنا المفيد، وأنه رأس هذه الطائفة، وأوّل مَنْ أظهر علم الإمامية وفقه آل محمد بعد السلف»[٦٩].

ثم أشار العلامة الحلّي ـ بعد ذلك ـ إلى هذه القاعدة العقلية في توجيه نظرية الشيخ المفيد، القائمة على الرجوع إلى العاقلة لأخذ الدية منها عوضاً عن القاتل؛ إذ قال: «ولا بُعْد فيه، بل فيه أيضاً الجمع بين المعقول والمنقول؛ فإن الإجماع لمّا دلّ على تضمين العاقلة، والعقل لمّا دلّ على أن العقوبة إنما تجب على الجاني، جمع شيخنا المفيد ـ بذهنه الثاقب وفكره الصائب ـ بين الدليلين، وألزم العاقلة ضمان الدية؛ لدلالة الإجماع عليه، وجعل لها الرجوع على الجاني؛ تعويلاً على دليل العقل»[٧٠].

والملفت أن أصحاب النظرية المشهورة قد التفتوا إلى مخالفة قولهم لدلالة العقل، ولكنهم لم يستطيعوا أن يخلِّصوا أنفسهم من قيود الرواية المخالفة لمقتضى العقل.

وهو أمرٌ يدعو إلى العجب. كما قال الشيخ الطوسي في هذا الشأن: «وإلزام دية قتل الخطأ العاقلة ليس هو مؤاخذةُ البريء بالسقيم؛ لأن ذلك ليس بعقوبةٍ، بل هو حكم شرعي تابع للمصلحة. ولو خلينا والعقل ما أوجبناه»[٧١].

أو المحقق الأردبيلي الذي رأى في إلزام العاقلة بدفع الدية ـ إلا في الموارد المنصوصة ـ مخالفة للعقل والنقل؛ إذ يقول: «لأن إلزام العاقلة خلاف العقل والنقل ظاهراً، إلاّ في المنصوص»[٧٢].

يُضاف إلى ذلك أن الدليل العقلي لا يمكن تخصيصه، ولا يمكن تجاوز حكم العقل لبعض الروايات ذات الإشكال السندي والدلالي.

وإن هذه المخالفة الكامنة في إطلاق الضمان على آخر بدلاً من ذات الشخص الجاني هو الذي أدّى ببعض الفقهاء منذ القِدَم إلى توجيه ضمان العاقلة. من هنا فإن هذه التوجيهات والتبريرات المذكورة هي في حدّ ذاتها تحمل تأكيداً ضمنياً على أنّ تحميل ضمان الجاني على شخصٍ آخر مخالفةٌ للعقل والقواعد العرفية والمباني الدينية، ولا يمكن قبوله، الأمر الذي يستدعي بذل كلّ هذه الجهود في إطار توجيهه

وتبريره، من قبيل: التوجيه الذي ذكره ابن شهرآشوب في بعض كتبه، قائلاً: «إلزام دية قتل الخطأ ليس هو مؤاخذة البريء بالسقيم؛ لأن ذلك ليس بعقوبة، بل هو حكم شرعي تابع للمصلحة. ولو خُلِّينا والعقل ما أوجبناه. وقيل: إن ذلك على وجه المواساة والمعاونة. وقيل: لكي ينصح الأقرباء بعضهم بعضاً. وقيل: لاستحقاق المواريث»[٧٣].

أو ما جاء في عبارة المحقق الحلّي في كتاب (نكت النهاية) من تبرير هذا الحكم بالقول: إن العدول عن الأصل في الضمان إنما هو رفقٌ بالجاني؛ إذ لم يقصد القتل عامداً[٧٤].

وفي ما يلي نتناول بعض هذه التوجيهات بالنقد والمناقشة:

بعض التوجيهات والإجابة عنها

أـ العاقلة كيان دعم وحماية

هناك مَنْ قال بأن ضمان العاقلة إنما هو حمايةٌ، وتكافلٌ طبيعي بين الأقرباء لحماية بعضهم بعضاً، ومن ذلك قول بعضهم: « إلزام دية قتل الخطأ ليس هو مؤاخذة البريء بالسقيم... وقيل: إن ذلك على وجه المواساة والمعاونة»[٧٥].

نقد التوجيه

إن هذا التوجيه لا ينسجم كثيراً مع الأدلة المتوفّرة ـ ولا سيَّما طبقاً للفهم المشهور ـ، ولا يمكن اعتباره توجيهاً جامعاً وكاملاً؛ إذ إن هذه الأدلة حتّى عندما يعترف ذات الشخص بدافع من الوجدان الأخلاقي، ويقرّ بأنه قد ارتكب قتلاً، ولكنه لا يستطيع دفع الدية لكونه فقيراً، ومع أن منشأ هذا الدعم والتكافل قوي جدّاً إلا أنها لم تَرَ ذلك لازماً، وفي المقابل عندما لا يكون القاتل بحاجةٍ إلى مثل هذا الدعم والحماية قد أوجبت ذلك على العاقلة.

ومن جهةٍ أخرى: إن التعاون والتكافل عمل في غاية الحسن، وقد أمرت به الشريعة، ولكننا في بحث ضمان العاقلة نجد كلاماً يتحدّث عن الوجوب والإلزام بهذا النوع من التعاون والتكافل، وذلك على نحوٍ غير متعارف؛ إذ يعتبر الشخص الخاطئ غير مسؤول عن جنايته، وفي المقابل يفرض على الآخر (المتمثّل بالأقرباء أو

المجتمع) دفع جميع الدية.

كما أن هذا لا ينسجم مع المعنى اللغوي للتعاون والتكافل.

ب ـ مَنْ له الغُنْم فعليه الغُرْم

عندما تكون القرابة مصدراً للآثار الإيجابية التي ينتفع بها الفرد، من قبيل: الميراث وما إلى ذلك ـ مما أشارت له بعض الروايات في هذا الشأن ـ، فمن الطبيعي أن يتم الالتزام بتبعاتها الجانبية أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى دية قتل الخطأ، وإن التعبير بقاعدة: «مَنْ له الغُنْم فعليه الغُرْم» يتناسب مع هذا المورد.

نقد التوجيه

يجب القول في الجواب عن هذا الكلام: تقدَّم في الصفحات السابقة أن الرواية التي ترى العاقلة عبارة عن ورثة الشخص الجاني قد أعرض عنها أغلب الفقهاء؛ لضعف سندها ومحتواها.

مضافاً إلى أن هذا التبرير والتوجيه لا يكون في بعض الموارد جامعاً ولا مانعاً؛ إذ إن بعض الموارد تشتمل على «غنم»، دون أن تشتمل على أيّ «غرم».

ج ـ تطبيق العدالة

إن من أضعف التوجيهات المذكورة في باب ضمان العاقلة هو التوجيه الذي يذكره عبد القادر عودة، وهو من المفكِّرين البارزين من أهل السنة[٧٦]، ببيان أن: «لو أخذنا بالقاعدة العامة فتحمل كل مخطئ وزر عمله لكانت النتيجة أن تنفذ العقوبة على الأغنياء، وهم قلةٌ، ولامتنع تنفيذها على الفقراء، وهم الكثرة، ويتبع هذا أن يحصل المجني عليه أو وليّه على الدية كاملة إنْ كان الجاني غنياً، وعلى بعضها إن كان متوسط الحال، أما إذا كان الجاني فقيراً، وهو كذلك في أغلب الأحوال، فلا يحصل المجني عليه من الدية على شيء، وهكذا تنعدم العدالة والمساواة بين الجناة، كما تنعدم بين المجني عليهم. فكان ترك القاعدة العامة إلى هذا الاستثناء واجباً؛ لتحقيق العدالة والمساواة».

نقدٌ وتوجيه

بهذا البيان من الضروري أن نتحدّث حول خصوص إتلاف الأموال من قبل الفقراء أيضاً، واعتبار الأغنياء أو غيرهم ـ بمن فيهم العاقلة ـ مسؤولين عن التعويض!

ومن جهةٍ أخرى: ألا تقتضي العدالة في الحدّ الأدنى أن يتحمل الجاني الضريبة من ماله إذا كان متمكناً من الناحية المالية؟!

الرأي المختار وأدلّته

من خلال مجموع الأدلة المتقدمة يمكن الاستنتاج والالتزام بكلّ ثقةٍ أن ضمان العاقلة ليس مطلقاً، وإنما يقتصر على المورد الذي يثبت فيه أن العاقلة قد قصّرت ـ بنحوٍ ما ـ في أداء مسؤوليتها في رعاية القاصر من الطفل والمجنون، والأخذ بيد الفقير، الأمر الذي يساعد على توفر بيئة خصبة لوقوع الجرم.

وإن الالتفات إلى الأمرين التاليين يساعد على فهم المسألة:

أولاً: بنظرة تاريخية عابرة ندرك بوضوح أن الدِّين في ما يتعلق بباب الديات والقصاص قد اتخذ مساراً يعمل فيه على تضييق دائرة الضمان، وحصرها بالفرد الجاني؛ إذ كانت جميع الجرائم في الجاهلية تقع عقوباتها ـ الأعمّ مما لو كانت خطأً أو عمداً ـ على جميع أفراد العشيرة والقبيلة، بل تطال أحياناً حتّى النساء والأطفال والبهائم والأشياء. ثم جاء الإسلام ليقوم بالتفصيل في هذه المسألة، وذلك من خلال تقسيم الجنايات إلى ثلاثة أقسام[٧٧]، وهي المسائل التي سبق للقرآن الكريم أن فصّلها في آيات القصاص، حيث عمد إلى تضييق دائرة المسؤولية وحصرها بالفرد الخاطئ والجاني والقاتل فقط.

ونلاحظ هذه الرؤية في عبارة فقيهٍ محقّق بحجم صاحب الجواهر، رغم وجود الكثير من الأدلة بشأن ضمان الإمام تحت عنوان العاقلة في قتل الخطأ، حيث عمد﴿ إلى اتخاذ مسلكٍ مختلف يصبّ في اعتبار الفرد الجاني هو المسؤول عن سلوكه؛ إذ يقول: «أما احتمال كونه على الإمام مطلقاً حتّى في مثل هذا الزمان على وجهٍ يبطل دم المسلم لعجز الإمام، أو أنه يقوم مقامه نائب الغيبة فيؤدّيه ممّا يتفق قبضه منه من مال الخمس أو من غيره من الأنفال، أو يؤدّيه من غير ذلك مما يرجع إلى

المسلمين بناءً على أن الأداء من بيت مالهم لا ماله، فهو شبه الخرافة في الفقه... فلا محيص حينئذٍ عن القول بكونه على الجاني...»[٧٨].

وثانياً: إن مسألة ضمان العاقلة من الأمور الإمضائية التي تكون ملاكات أحكامها واضحة، ويمكن من خلال النظرة العامة ودراسة أدلتها الوصول إلى نقاط تأثيرها ومناط وملاك أحكامها. فعلى سبيل المثال: إن وضع عمل المجنون أو الأطفال الذين تقع كفالتهم على الآخرين على عاتق الوليّ ـ وهو أمرٌ شائع حالياً ومقبول من قبل جميع المجتمعات البشرية ـ، أو في الموارد التي يفتقر فيها الشخص إلى الوليّ، أو الذي يعجز عن دفع الدية، يعتبر «الإمام» ـ الذي هو تعبيرٌ كنائي عن الحكومة ـ هو المسؤول. وهذا بدوره أمرٌ مقبول من قبل جميع المجتمعات، أو في باب دفع التعويض من قبل العاقلة حيث يكون التعويض قليلاً (أقلّ من الموضحة)، ويمكن للأفراد تحمله عادة، يرفع المسؤولية عن عاتق العاقلة.

وعليه فإن جميع هذه الموارد تشهد بأن ليس في البين تعبُّدٌ لا يمكن فهمه قد صدر من قبل الشارع المقدَّس؛ كي نتمكن من خلال رواية أو روايتين أن نجعل حكماً لا يمكن فهمه عقلاً أو عرفاً، ويكون في الوقت نفسه مخالفاً للقرآن الكريم والقواعد العقلائية.

أدلّة الرأي المختار

على الرغم من عدم الحاجة إلى البحث عن دليل لإثبات الرأي المختار في هذه المسألة، بعد فقدان الدليل المعتبر على إثبات نظرية الضمان المطلق، إلاّ أننا مع ذلك لا نرى بأساً في البحث عن أدلّةٍ تثبت رأينا.

الدليل الأول: القرآن الكريم

يشتمل القرآن الكريم على العديد من الأدلة على ضمان شخص الجاني. وفي ما يلي نستعرض جانباً منها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا**﴾ (النساء: ٩٢).

قال أمين الإسلام الطبرسي: «لو خلينا وظاهر الآية لقلنا: إن دية الخطأ على القاتل، لكنْ علمنا بسنّة الرسول والإجماع أن الدية في الخطأ على العاقلة»[٧٩].

وقال المحقق الأردبيلي في مورد ظهور الآية: «وظاهر الآية والعقل لزومها على القاتل، إلاّ أن النصّ والإجماع حملها على العاقلة»[٨٠].

كما قال الفاضل الجواد في تأييد هذا الظهور: «ظاهر الآية يقتضي كونهما معاً عليه، إلاّ أن النصّ والإجماع فرّق بينهما، وأوجبها على العاقلة، فهو معلومٌ من خارج»[٨١].

فعلى الرغم من أنه يقبل بظهور الآية في وجوب الدية والكفارة جمعاً على القاتل، إلاّ أنه يرفع اليد عن الظهور؛ للدليل الخارجي.

وقد ذكر صاحب الجواهر سبب هذا الفهم من الآية، قائلاً: «بل لعله المنساق من الآية، ولو بسبب جمع الكفّارة، التي لا إشكال في كونها عليه، مع الدية».

ومن الواضح أنه بالالتفات إلى ظهور هذه الآية الشريفة، المعتضدة بتأييد الكثير من الفقهاء والمفسِّرين، مع مطابقتها للعقل، تكون الدية على عاتق القاتل.

وإنّ تجاهل هذا الظهور يحتاج إلى دليلٍ محكم، وأن يكون أوضح من هذا الظهور.

وقد تقدَّم أنه لا يوجد مثل هذا الدليل المطلق.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧)[٨٢].

توجيه الاستدلال بهذه الآية الشريفة بتقرير: إن حمل الدية على العاقلة يمثل في الحقيقة تحميل وزر القاتل على عاتق آخر، وهو منفيٌّ بصريح هذه الآية.

قال العلامة الطباطبائي: «...أي: لا تحمل نفس حاملة حمل نفس أخرى، أي لا يؤاخذ بالذنب إلاّ مَنْ ارتكبه»[٨٣].

إن جملة: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ في هذه الآية ـ والتي تكررت في العديد من الآيات الأخرى، ويؤيّد مضمونها بما قبلها وما بعدها، وتشهد عليها آيات أخرى من القرآن الكريم أيضاً ـ تبيِّن قاعدة عامة بشأن مسؤولية الفرد في مقابل ما يصدر عنه من الأفعال، وهي مسؤولية عقلية وفطرية تماماً، وعلى حدّ تعبير الفاضل المقداد: إنه

أمر دلّ عليه العقل، وقد صرَّح القرآن الكريم بقوله تعالى: **﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾**[٨٤].

وقال في الإيضاح، في البحث المتعلّق بولد الزنا، وأسباب عدم جواز «حمل وزر شخص على شخصٍ آخر»: «**﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾**، فلا يجوز أن يؤخذ ولد الزنا بذنب أبيه؛ لأنه ظلم، والله تعالى يستحيل عليه الظلم؛ ولقوله تعالى: **﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾** (الكهف: ٤٩)»[٨٥].

إن حمل العقوبة على شخصٍ آخر غير المذنب ظلمٌ، والظلم محالٌ على الله تعالى.

النتيجة

حيث إن هذه الآية الشريفة في مقام بيان مسألة عقلية وفطرية تماماً، وهي تعبّر عن تطابق التكوين والتشريع العادل، وعلى حدِّ التعبير السائد في علم الأصول: إن لسان الدليل العامّ يأبى التخصيص؛ إذ إن مرجع ذلك إلى تخصيص الحكم العقلي والفطري. بل إن كل قانون شرعي يَرِدُ في الكتاب والسنّة إذا كان موافقاً لحكم العقل، بمعنى أن يكون للعقل في ذلك الموضوع حكم متطابق مع قانون الشرع، لم يكن ذلك الخطاب الشرعي قابلاً للتخصيص.

وقال الإمام الخمينيّ بشأن قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** (المائدة: ٢): «ثم إنه بعد إدراك العقل قبح ذلك، أي الإعانة على الإثم، وتهيئة أسباب المنكر والمعصية، لا يمكن تخصيص حكمه وتجويز الإعانة عليها في موردٍ»[٨٦].

إذ لا يمكن القول ـ طبقاً للقانون العادل الذي يحكم عالم الخلق ـ: إن كل شخص رهنٌ بعمله، ولا أحد يحمل وزر غيره، إلاّ في مورد العاقلة؛ إذ تكون مكلفة بحمل وزر الآخر، أو نقول: لا ينبغي حمل عقوبة شخصٍ على عاتق شخص آخر؛ لما في ذلك من الظلم، إلاّ في هذا المورد.

وقد يقول شخصٌ: طبقاً لنظريتكم، حيث قلتم بمسؤولية العاقلة في بعض الحالات، يكون هناك إلقاءٌ لوزر الآخر على عاتق العاقلة، وبذلك تكونون قد خصّصتم هذه الآية أيضاً.

ولكننا نقول في الجواب: عندما تكون العاقلة (الأعمّ من الأقرباء أو الدولة)

مسؤولةً عن رعاية شخصٍ، ولم تقُمْ بواجبها في هذا الاتجاه، فإنها في مثل هذه الحالة إنما تتحمل وزرها، لا وزر غيرها، وعليها أن تتحمَّل تبعات إهمالها وعدم مسؤوليتها.

الدليل الثاني: الروايات

إن من بين الأدلة على الرأي المختار الروايات التي تجعل الدية في قتل الخطأ على عاتق الجاني، وهي:

الرواية الأولى: عن أبي العباس، عن الإمام الصادق‰، قال: «قلتُ: رمى شاة فأصاب إنساناً؟ قال: ذاك الخطأ الذي لا شَكَّ فيه، عليه الدية والكفارة»[٨٧].

وكما هو واضح فإن الإمام‰ في هذه الرواية قد صرَّح بوضع الدية والكفارة على عاتق الجاني.

وهو موافقٌ ـ بل مطابق ـ لمضمون الآية الشريفة، وعلى طبق القواعد والأصول العقلية والعقلائية.

وقال صاحب الجواهر، مشيراً إلى هذه الرواية: «إنه وإنْ كان المغروس في الذهن أن دية الخطأ على العاقلة ابتداءً، إلاّ أن التدبُّر في النصوص وقاعدة اختصاص الجناية بالجاني دون غيره، أنها عليه وإنْ أدَّتْ العاقلة عنه؛ إذ قد سمعت ما في خبري البقباق وغيره، بل لعله المنساق من الآية[٨٨]، ولو بسبب جمع الكفّارة، التي لا إشكال في كونها عليه، مع الدية، فالجمع حينئذٍ بينها وبين ما دلّ على أنها على العاقلة...»[٨٩].

ثم استطرد بعد ذلك قائلاً: «أما احتمال كونه على الإمام مطلقاً، حتّى في مثل هذا الزمان، على وجهٍ يبطل دم المسلم لعجز الإمام، أو أنه يقوم مقامه نائب الغيبة فيؤدّيه مما يتفق قبضه منه من مال الخمس أو من غيره من الأنفال، أو يؤدّيه من غير ذلك مما يرجع إلى المسلمين، بناءً على أن الأداء من بيت مالهم لا ماله، فهو شبه الخرافة في الفقه... فلا محيص حينئذٍ عن القول بكونه على الجاني...»[٩٠].

الرواية الثانية: عن يونس بن عبد الرحمن، عن أحدهما‰: «في الرجل إذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الدية، أن الدية على ورثته، فإنْ لم يكن له عاقلة فعلى الوالي من بيت المال»[٩١].

وكما هو واضح من هذه الرواية فإنها تفترض وجوب دفع الدية على الجاني

نفسه.

وهو حكمٌ موافق للقواعد، وعند موت القاتل يدفع الورثة الدية من تركة القاتل.

الرواية الثالثة: عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر‰: أيّما ظئر قوم قتلت صبياً لهم، وهي نائمةٌ فقتلته، فإنّ عليها الدية من مالها خاصةً إنْ كانت إنما ظاءرت طلب العزّ والفخر، وإنْ كانت إنما ظاءرت من الفقر فإن الدية على عاقلتها»[٩٢].

وهناك من العلماء، من أمثال: الشهيد الثاني في (مسالك الأفهام)[٩٣]، مَنْ تصور وجود ضعف في هذه الرواية، فامتنع عن العمل على طبقها.

إلاّ أن هذه الرواية ـ التي تُعَدُّ من محاسن كلمات أهل البيت‰ ـ تبين ضابطة رئيسة ومتطابقة مع أسمى الأصول والقواعد الأخلاقية والإنسانية والحقوقية؛ إذ تقرِّر أن المرأة إذا اضطرها الفقر إلى المجازفة وقبول مسؤولية الحضانة ورعاية طفل رضيع تكون عاقلتها مقصِّرةً في القيام بدورها تجاهها؛ فتقع عليهم ـ لذلك ـ المسؤولية في التعويض عن تقصيرهم. وأما إذا لم تكن المرأة مضطرةً إلى القيام بهذا العمل، وإنما قامت به لمجرّد التفاخر والسمعة، وجب عليها أن تتحمَّل أعباء جريرتها. وعليه فإن هذا المضمون ـ خلافاً للشهيد الثاني ـ موافقٌ للقواعد والأصول الأخلاقية والحقوقية.

هذا، وإن الشهيد الثاني إنما يتحدّث عن ضعف سند هذه الرواية في الوقت الذي ينقلها المشايخ الثلاثة في كتبهم بطرق مختلفة[٩٤]. كما تم نقلها في كتاب المحاسن للبرقي ـ وهو من الكتب الشهيرة ـ أيضاً[٩٥]. من هنا تكون الرواية معتمدةً، ويقوم بناء العقلاء على حجّية أمثال هذه الرواية، حيث يكون مضمونها مطابقاً للعقل واعتبار النقل والرواية.

وعلى الرغم من تنوُّع طرق نقل هذه الرواية، إلاّ أن مضمونها واحدٌ، وقد نقلها مشاهير الفقهاء، من أمثال: المحقق في (شرائع الإسلام)، وقد أفتى على طبقها، وقال: «لو انقلبت الظئر فقتلته لزمها الدية في مالها إنْ طلبت بالمظاءرة الفخر، ولو كان للضرورة فديته على عاقلتها»[٩٦].

الرواية الرابعة: موثّقة عمّار الساباطي، حيث تتضمّن إجابة الإمام الباقر‰ عن سؤال في مورد شخصٍ ضرير فقأ عين رجلٍ صحيح، قال فيها: «إن عمد الأعمى مثل

الخطأ، هذا فيه الدية في ماله، فإنْ لم يكن له مالٌ فالدية على الإمام، ولا يبطل حقّ امرئ مسلم»[٩٧].

الدليل الثالث: العقل

إن حكم العقل بضمان الشخص الخاطئ واضحٌ جداً، إلى الحدّ الذي يعبّر عنه الفقهاء بـ «القاعدة»؛ إذ يقولون: «قاعدة اختصاص الجناية بالجاني، دون غيره»[٩٨].

كما أن قبح مؤاخذة شخصٍ بجريرة آخر، أو تحميل أثر فعل شخص على آخر لا دور له فيه، من الوضوح بحيث استدلّ به فخر المحقِّقين في كتاب «إيضاح الفوائد» تحت عنوان: «قبح تحميل ولد الزنا وزر والدَيْه»، واعتبر ذلك ظلماً، ودحض الروايات الواردة في هذا الشأن[٩٩].

وهذه هي الحقيقة التي دفعت أنصار الرأي المشهور إلى الفرار منها من خلال تبرير وتوجيه حكم ضمان العاقلة.

كما أن العلامة الحلّي إنما برَّر مخالفة الشيخ المفيد للإجماع من خلال التمسّك بهذا الدليل العقلي[١٠٠].

وهذا ما صرّح به المحقِّق الأردبيلي أيضاً.

واعتبره الفاضل المقداد متقدِّماً من حيث الرتبة على نصّ الآية الشريفة، فذكره قبل الآية، حيث قال: «دلّ العقل على اختصاص الفاعل بأثر جنايته، دون غيره، ونصّ الكتاب على مثل ذلك، بقوله: **﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** (المائدة: ٢)»[١٠١].

كما رأى صاحب «الجواهر» تقدُّم ضمان الجاني في قتل الخطأ على بيت المال ـ حتّى في صورة حضور الإمام عليه السلام ـ متطابقاً مع مفهوم العدالة[١٠٢].

النتيجة

بالالتفات إلى ما تقدَّم لو ظهر أيّ خللٍ في سلوك الفرد، وأدّى ذلك إلى إلحاق الضرر والجناية في حقّ الآخرين، عُدَّ الكافل له مسؤولاً عن ذلك، وألزم التعويض والغرامة، وكان الضمان على عاتق وليّه. وحيثما تكون هذه المسؤولية، من قبيل:

عاقلة المرأة الفقيرة التي تضطرّ إلى حضانة طفل من أجل كسب لقمة عيشها، حيث ينسب العُرْف والشرع التقصير إلى غير الفاعل، يلقى الضمان على عاتقه أيضاً. وفي الحقيقة فإن الضمان إنما ينتقل إلى العاقلة المسؤولة، وذلك حيث تكون مقصّرة في القيام بمسؤوليتها.

ومن خلال الالتفات إلى مخالفة الحكم بـ «ضمان مطلق العاقلة» للأساليب والقواعد الفقهية الواضحة، وتعارضه مع القرآن الكريم، يبدو أن هذا التوجيه والتبرير أمر عقلائيّ وموافق لما يهدف إليه المشرِّع تماماً، بل هو في الحقيقة من أفضل الطرق للجمع بين الأدلة.

الهوامش

(١) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٤، ح٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٩: ٣١٠ ـ ٣١١، باب ثبوت الوصية بشهادة مسلمين عدلين...، ح٣، ٥، مؤسسة آل البيت، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.

(٢) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٣٦٤.

(٣) طبقاً للمادة رقم (٣٠٧) من قانون العقوبات الإسلامية تم تعريف العاقلة بأنها: (الأرحام النسبيون من الذكور من ناحية الأب والأم، أو الأب فقط، على ترتيب طبقات الأرث، بمعنى أنهم الذين يرثونه عند موته، فتقع عليهم مسؤولية دفع الدية بالتساوي).

(٤) نسبة إلى صاحب كتاب (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام). المعرِّب.

(٥) انظر: الجوهري، الصحاح ٦: ٢٥٢١.

(٦) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١٥: ٣٨٣.

(٧) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ٣١٥، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.

(٨) انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١٤: ٤٨٨.

(٩) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٤١٣.

(١٠) المبسوط في فقه الإمامية ٧: ١٧٣.

(١١) المقداد بن عبد الله، المعروف بـ (الفاضل المقداد السيوري)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٤: ٥٣١، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.

(١٢) الطوسي، الخلاف ٥: ٢٦٩، المسألة ٨٤، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.

(١٣) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٤٤٤.

(١٤) المفيد، المقنعة: ٧٣٧، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.

(١٥) انظر: حمزة بن عبد العزيز، المعروف بـ (سلار الديلمي)، المراسم العلوية: ٢٣٩، منشورات الحرمين، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٤هـ.

(١٦) انظر: القطب الراوندي، فقه القرآن ٢: ٤٠٨، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط٢، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.

(١٧) انظر: يوسف صانعي، استفتاءات قضائي ١: ٢٩٠، السؤال رقم ٣٨٦، انتشارات برتو خورشيد، ط٣، قم المقدسة، ١٣٨٨هـ ش.

(١٨) الطوسي، الخلاف ٥: ٢٦٩، المسألة ٨٤.

(١٩) الطوسي، التبيان ٣: ٢٩٤.

(٢٠) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٣٣٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط٢، قم المقدسة، ١٤١٠هـ.

(٢١) انظر: المحقق الحلّي، نكت النهاية ٣: ٣٦٧، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤١٢هـ.

(٢٢) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٤١٤، المسألة ٨٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط٢، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.

(٢٣) الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧. وانظر أيضاً: النجم: ٣٨.

(٢٤) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٣٣٥.

(٢٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٢٥.

(٢٦) انظر: العاملي، مفتاح الكرامة ١٠: ٣٦٠ ـ ٣٦١، دار إحياء التراث العربي، ط١، قم المقدسة.

(٢٧) الطوسي، الخلاف ٥: ٢٧٧، المسألة ٩٨.

(٢٨) الفاضل الهندي، كشف اللثام ١١: ٤٩٨.

(٢٩) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٧، باب حكم القاتل خطأ، ح١.

(٣٠) ابن جُنَيْد الإسكافي، مجموع فتاوى ابن جنيد: ٣٥٥، دفتر نشر إسلامي، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.

(٣١) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٣٢) المفيد، المقنعة: ٧٣٧.

(٣٣) انظر: الطوسي، الخلاف ٥: ٢٨٥، المسألة ١٠٨.

(٣٤) انظر: سلاّر الديلمي، المراسم العلوية: ٢٣٩

(٣٥) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٢٦٩، المسألة ٤.

(٣٦) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٢٥.

(٣٧) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩١، باب أن عاقلة أهل الذمة الإمام...، ح١.

(٣٨) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٤: ٢٨٨، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.

(٣٩) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٢، باب العاقلة والقسمة عليهم...، ح١.

(٤٠) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٢٧١، انتشارات دار التفسير، ط٣، قم، ١٤٢٥هـ.

(٤١) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠: ٣١٠، كتابفروشي داوري، ط١، قم، ١٤١٠هـ.

(٤٢) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٤٢٢.

(٤٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٧٢، ح١٦، دار الكتاب الإسلامي، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٧، باب القاتل خطأً، ح١.

(٤٤) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٢، باب حكم مَنْ زنى بحاملٍ فقتل ولدها، ح١.

(٤٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٣: ٨٨.

(٤٦) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٢، باب حكم مَنْ زنى بحاملٍ فقتل ولدها، ح٢.

(٤٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣٣، ح٥٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، باب حكم عمد المعتوه والمجنون و...، ح١.

(٤٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠١، باب حكم عمد المعتوه والمجنون و...، ح٥.

(٤٩) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ح٥١؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٩، باب حكم عمد الأعمى، ح١.

(٥٠) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٨٩، باب حكم عمد الأعمى، ح١.

(٥١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ١٦٨.

(٥٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٨٩، باب حكم القاتل عمداً إذا هرب، ح١.

(٥٣) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٣٦٥، ح٣؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٨٩، باب حكم القاتل عمداً إذا هرب، ح٣.

(٥٤) الكليني، الكافي ٧: ٣٦٦، ح٥؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٤، باب أن العاقلة لا تضمن عمداً و...، ح١.

(٥٥) انظر: اختيار معرفة الرجال: ٨٣١.

(٥٦) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٧، ح٢٤، ٢٥؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٦ ـ ٤٠٠.

(٥٧) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٢٧٢.

(٥٨) الكليني، الكافي ٧: ٣٧٠، ح٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٢٦٥، باب حكم ضمان الظئر الولد، ح١.

(٥٩) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٢٣٥.

(٦٠) انظر: محمد بن محمد بن الأشعث، الجعفريات: ١٢٩، مكتبة نينوى الحديثة، ط١، طهران؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٤، باب أن العاقلة لا تضمن عمداً و...، ح١، ٢.

(٦١) وانظر أيضاً: النجم: ٣٨.

(٦٢) انظر: الأنبياء: ٢٢، النحل: ٩٣، النجم: ٣٩، فصّلت: ٤٦، الأنعام: ١٦٤.

(٦٣) المقداد بن عبد الله السيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٤: ٥٣١.

(٦٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٩٦.

(٦٥) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ١٠٨، ح٧، من أبواب حدّ الزنا.

(٦٦) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٤١: ٢٣٧.

(٦٧) المفيد، تصحيح الاعتقادات: ١٤٩.

(٦٨) المقداد بن عبد الله السيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٤: ٥٣١.

(٦٩) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٢٩٠، المسألة ٤.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) الطوسي، التبيان ٣: ٢٩٤.

(٧٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ١٥٥.

(٧٣) محمد بن علي بن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ٢٢٠، دار بيدار للنشر، ط٢، قم، ١٣٦٩هـ.

(٧٤) انظر: المحقق الحلّي، نكت النهاية ٣: ٣٦٧.

(٧٥) انظر: القطب الراوندي، فقه القرآن ٢: ٤١٢، مكتبة المرعشي النجفي، ط٢، قم، ١٤٠٥هـ. وقد تقدم هذا النصّ من: محمد بن عليّ بن شهرآشوب، في متشابه القرآن ومختلفه، فتأمَّلْ. (المعرِّب).

(٧٦) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي ١: ٦٧٤ ـ ٦٧٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ.

(٧٧) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥ ـ ٤١، باب تفسير قتل العمد والخطأ وشبه العمد من أبواب قصاص النفس.

(٧٨) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٤٤٦.

(٧٩) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٩٢.

(٨٠) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام االقرآن: ٦٧٦، المكتبة الجعفرية، ط١، طهران.

(٨١) الفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤: ٢٢٧.

(٨٢) وانظر أيضاً: النجم: ٣٨.

(٨٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٣٥.

(٨٤) انظر: المقداد السيوري، التنقيح الرائع ٤: ٥٣١.

(٨٥) فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ٤٢٦، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٧هـ.

(٨٦) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٩٦.

(٨٧) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٥٦، ح٣؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٨، باب تفسير قتل العمد والخطأ وشبه العمد، ح٩.

(٨٨) انظر: النساء: ٩٢.

(٨٩) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٩٠) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٤٤٦.

(٩١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٧٢، ح١٦؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٩٧، باب القتل

خطأ، ح١.

(٩٢) الكليني، الكافي ٧: ٣٧٠، ح٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٢٦٥، باب حكم ضمان الظئر الولد، ح١.

(٩٣) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ٣٥٢.

(٩٤) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٣٧٠، ح٢؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١١٩، دفتر انتشارات إسلامي، ط٣، قم، ١٤١٣هـ؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٢٢، ح٥.

(٩٥) انظر: البرقي، المحاسن ٢: ٣٠٥، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة، ١٣٧١هـ.

(٩٦) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٢٣٥.

(٩٧) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٨٩، باب حكم عمد الأعمى، ح١.

(٩٨) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٤٤٤.

(٩٩) انظر: فخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ٤٢٦، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٧هـ.

(١٠٠) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٩: ٢٩٠، المسألة ٤.

(١٠١) الفاضل المقداد السيوري، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ٤: ٥٣١. إلاّ أن الآية المذكورة هناك هي قوله تعالى: ﴿**وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى**﴾، وهي الأنسب. (المعرِّب).

(١٠٢) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٤٤٦.

الدعاية المذهبيّة المضادّة
فرقة الغُرابيّة نموذجاً

أ. محمد يسري أبو هدور[*]

تمهيد

كانت الاختلافات المذهبية بين المسلمين سبباً دائماً في افتراق كلمتهم، واختلاف توجُّهاتهم، وتحولهم إلى جماعات وفرق متباينة ومتناحرة عبر التاريخ الإسلامي الممتدّ على مدار خمسة عشر قرناً من الزمان.

وقد تنوَّعت الأسباب التي بُنيت عليها الفرق والمذاهب الإسلامية؛ فهناك أسباب فقهية؛ وهناك أسباب عقائدية، وما بين الاثنين ظهرت إلى الوجود الأسباب السياسية، تلك التي استمدت مبررات تكوينها من الأسباب الفقهية والعقائدية، ومن نزعة الإنسان الفطرية الجبلية على حب السلطة، والميل إلى التحكم والسيطرة.

وسرعان ما حدث التداخل والتمازج ما بين المكونات الثلاثة للمذهبية، فنجد أن الكثير من الفرق الإسلامية قد بُني في أساسه على اتحاد عنصرين من العناصر الثلاثة السابقة.

فالمعتزلة قامت على أساس عقائدي فكري، تتضح معالمه في مسائل تنزيه الخالق، ونفي الصفات، والبُعْد عن التشبيه والتجسيم. وفي نفس الوقت فإنها ـ أي المعتزلة ـ قد استندت على أسباب سياسية تتعلق بأحداث الفتنة والصراع بين الصحابة على الحكم والسلطان، وما تبع ذلك من أحكام متعلقة بحقيقة العدل الإلهي، والوعد والوعيد، والحكم على مرتكب الكبيرة وتفسيقه، وهل أن مصيره إلى الجنة أم إلى النار؟

(*) كاتبٌ وباحث. ماجستير في التاريخ الإسلامي. من مصر.

وكذلك المرجئة، فقد قامت على أساس عقائدي ـ فقهي يرى ضرورة البعد عن التكفير، وترك الحكم على العصاة والمذنبين إلى الله تعالى يوم القيامة. وكان السبب الذي دعاها إلى ذلك هو التضييق السياسي الذي مارسه الخلفاء والأمراء والولاة على سواد الناس في الأمصار الإسلامية.

إذن كان التداخل العقائدي ـ الفقهي ـ السياسي سبباً في ظهور الفرق والجماعات المختلفة، وقد وصل هذا التداخل في معظم الحالات إلى درجة لا يستطيع الباحث معها أن يميِّز أثار كل عنصر من العناصر الثلاثة السابقة، ولا أن يدرسه في معزل عن العنصرين الآخرين؛ وذلك أن الفرقة المذهبية في شكلها الأخير وصيغتها النهائية قد أضحت نتاجاً لعددٍ من التفاعلات والتركيبات المعقدة، التي تطورت على مدى السنين، لتأخذ شكلها الأخير الذي يختلف عن الشكل البدائي البسيط التي ابتدأ به أمرها.

ولما كانت السياسة أحد الأسباب والمكونات الرئيسية التي بُنيت الفرق والمذاهب على أساسها فقد كان من الطبيعي إذن والحال كذلك أن تحاول القوة المسيطرة المهيمنة أن تقضي على الفرق والمذاهب المخالفة لها، وأن تُبيد أتباعها، وتفرق جماعاتهم، وتستأصل قوتهم؛ حتى يخلو لها وجه الأرض، وتستأثر بالقوة الروحية والنفوذ الديني، وما ينتج عنهما من تثبيت لقواعد الملك والسطوة، وما يتبع ذلك من خيرات وثروات اقتصادية مادية.

وفي الكثير من الأحيان استطاعت الدولة الحاكمة أن تنجح في خططها ضد الفرق الأخرى. إلاّ أنه في معظم الحالات نجد أن الدولة قد عجزت عن إنجاح خطتها؛ وذلك لما تمتعت به الفرق المعادية لها من قوة وانتشار في المجتمع الإسلامي. ولذلك فإن الدولة قد عمدت إلى أن تحارب تلك الفرق بوسائل أخرى، مثل: تضييق الخناق على زعمائهم وقادتهم، والتشنيع عليهم، وإظهار الأقوال الشاذّة والغريبة، ونسبتها إليهم؛ للحطّ من قدرهم ومكانتهم، ولإبعاد سواد الناس عنهم، وللفصل ما بين القادة من جهة وقواعدهم الشعبية من جهة أخرى.

ولم تكتفِ السلطات الحاكمة بذلك، بل إنه في الكثير من الأحيان قد تم اختلاق عدد من الفرق، ووضع الكلام والخرافات ونسبتها إليهم؛ بهدف ضرب

المذهب الذي تتبع له، والتشنيع عليه، وعلى أتباعه عموماً.

وفي هذا البحث آثرتُ أن أتعرَّض لتلك الإشكالية التي تحدثت عنها في السطور السابقة، وذلك عن طريق تتبُّع إحدى الفرق التي نُسبت إلى الشيعة في كتابات أعدائهم من أهل السنة والجماعة، وأقصد بها فرقة (الغُرابية).

والسبب الذي من أجله ارتأيت أن أتّخذ من فرقة الغرابية مثالاً لمناقشة الدعاية الدينية المذهبية المضادة لا يتعلَّق بميلي إلى أحد المذاهب بشكلٍ خاصّ، وليس له علاقة بتوجهات الباحث أو معتقداته، بل إن السبب الأساس الذي جعلني أتّخذ من الغرابية نموذجاً لتلك الإشكالية هو أن تلك الفرقة كانت أوضح مثالٍ قابلته في كتب الفرق والمذاهب والتاريخ يُظهر ما أريد أن أبينه وأن أدلِّل عليه وأوضِّحه؛ ذلك أن الظلم الذي تعرَّض له الشيعة عموماً؛ بسبب ما قيل عن الغرابية، واضحٌ وظاهر للعيان، ولا سبيل إلى إنكاره أو التنصُّل منه.

ويكفي لنؤكِّد على كلامنا أن نقول: إنه بعد مرور خمسة عشر قرناً على الهجرة فإن عموم وسواد المسلمين من السنّة يعتقدون أن الشيعة هم أولئك الذين يؤمنون بأن جبريل قد أخطأ في توصيل الرسالة، فنزل بها على محمدﷺ، بدلاً من ابن عمه عليّ بن أبي طالب، الذي كان هو المقصود بها. وهو الأمر الذي نجده مطابقاً لمقالة الغرابية بشكلٍ تامّ.

وقد انتشرت تلك المقالة انتشار النار في الهشيم، فذاعت على مدار السنين، شرقاً وغرباً، وتناقلتها الألسن، وحفلت بها أمهات الكتب، ووضعت في بطون المصنفات والتواليف، حتى دخلت في العقول، واستقرت في الأذهان والألباب والأفئدة، وأصبح لها من القوة والهيمنة على نفوس مصدِّقيها ومعتقديها ما يصعب معه ـ بل يستحيل ـ أن يتخلى عنها، أو يصدق بعكسها، حتّى لو قُدِّمت له البراهين والأدلة على ذلك.

وقد قسمتُ البحث إلى ثلاثة محاور رئيسة. وكل محور من الثلاثة ينبثق عنه عددٌ من النقاط وثيقة الصلة به، والتي تزيده اكتمالاً ووضوحاً، فقمتُ بتقسيمه كما يلي:

أولاً: ما ورد عن فرقة الغرابية في المصادر التاريخية.

أ- فرقة الغرابية في كتب الفرق والمذاهب.

ب - فرقة الغرابية في كتب التاريخ والأدب والرحلات.

ج - فرقة الغرابية في كتب الرجال والجرح والتعديل.

ثانياً: مناقشة أفكار الغرابية في ضوء عقائد الشيعة الإمامية.

أ- الاعتقاد أن النبوة في الأساس كانت من حقّ عليّ بن أبي طالب، وأنها ذهبت عن طريق الخطأ لمحمدﷺ.

ب - إن جبريل أخطأ في إنزال الرسالة على محمدﷺ، بدلاً من عليّ.

ج - إنهم عرفوا بالغرابية؛ لأنهم اعتقدوا أن محمداًﷺ كان يشبه عليّ، كما يشبه الغراب الغراب، أو كما يشبه الذباب الذباب.

ثالثاً: استخدام فرقة الغرابية في الدعاية المضادة للتشيُّع.

أ- ابن حزم والغرابية.

ب - ابن تيمية والغرابية.

أما عن المنهج الذي استخدمته في البحث فقد قمت بالاعتماد على عددٍ من المناهج المختلفة.

ففي ما يخص الأحداث التاريخية المجرَّدة اتبعتُ المنهج الوصفي، الذي يشرح الحوادث والوقائع، ويبين تفاصيلها وجزئياتها.

كما اتبعت المنهج التحليلي النقدي، فحاولت أن أتعرض بالنقد لكلّ رواية، نقداً ظاهرياً وباطنياً. واستخدمت منهج مقارنة الروايات ببعضها البعض؛ لتبيان الاختلافات والمميزات في كلّ رواية، والأسباب المحتملة لتلك الفروقات والتباينات.

كما إني حاولت قَدْر المستطاع أن أستخدم المنهج الكمّي، وذلك عن طريق الرجوع لأكبر عددٍ ممكن من المصادر والكتابات التاريخية، التي من الممكن أن تذكر فيها حادثة تاريخية معينة؛ لأن سكوت عددٍ كبير من المؤرِّخين والعلماء عن ذكر رواية أو مقالة قال بها أحد معاصريهم أمرٌ يستدعي الاستغراب والتعجب، ويشكِّك في مقالة العالم المنفرد.

وقد استعَنْتُ بعددٍ كبير من المصادر التاريخية وكتب الفرق والمذاهب والرحلات. وقمتُ بتخريج الأحاديث النبوية التي وردت في البحث من كتب الحديث

المعتبرة عند أهل السنّة والجماعة، مثل: البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم.

ومن أهم الكتب التي رجعت إليها كتاب (الفَرْق بين الفِرَق)، للقاضي أبي منصور عبد القاهر البغدادي(٤٢٩هـ)، وهو عالم أشعري شافعي، من أئمة الأصوليين وعلم الكلام، درس على يده العديد من التلاميذ وطلبة العلم الذين عرفوا فيما بعد. أما كتابه (الفرق بين الفرق) فهو من أهمّ الكتب السنّية في ما يخصّ علم المذاهب والفرق، وقد جمع هذا الكتاب بين دفتيه أسماء عشرات الفرق التي تنتسب للسنّة والشيعة والخوارج والجهمية والمرجئة والمعطلة وغيرها من المذاهب الإسلامية.

وكذلك استعنتُ بعددٍ من الكتب الشيعية الإمامية، مثل: كتاب الكافي، للكليني(٣٢٩هـ)، وهو أحد الكتب الحديثية الأربعة المقدَّمة عند الإمامية الاثني عشرية؛ وكتاب الفهرست، لمحمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ)، المعروف بـ (شيخ الطائفة)، وهذا الكتاب يعتبر أهم الكتب المختصّة بعلم الرجال والجَرْح والتعديل عند الإمامية.

واستعنتُ بالعهد القديم وبالتلمود والمشنا في ما يخص تبيان عقيدة اليهود في جبريل، وعلاقة ذلك بمقالة الغرابية فيه.

أولاً: ما ورد عن فرقة الغُرابية في المصادر التاريخية

أـ فرقة الغرابية في كتب الفرق والمذاهب

ورد ذكر فرقة الغرابية في الكثير من كتب الفرق والمذاهب، التي تم تصنيفها وتأليفها بواسطة علماء أهل السنّة والجماعة.

ولعلّ أول إشارة وردت في تلك الكتب عن الغرابية قد وجدت في كتاب (التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع)، لابن عبد الرحمن الملطي(٣٣٧هـ). فقد قسم الملطي فرق الشيعة الإمامية إلى ١٨ فرقة، فيقول: (إن أهل الضلال الرافضة ثماني عشرة فرقة، يتلقَّبون بالإمامية)[1].

ثم يفصِّل الحديث عن الفرقة السابعة من تلك الفرق، شارحاً عقيدتهم، قائلاً: (وأما الفرقة السابعة من الحلولية فهم الذين يقولون: إن الله تبارك وتعالى بعث جبريل إلى عليٍّ، فغلط جبريل، وصار إلى محمدﷺ، فاستحيى الربّ، وترك النبوة في

محمدﷺ، وجعل عليّاً وزيره والخليفة من بعده)[2].

وهناك عددٌ من الملاحظات على ما أورده (الملطي):

١. إن الملطي هنا لا يذكر مطلقاً أن تلك الفرقة تعرف بـ (الغرابية). ولا يذكر مسألة شبه عليّ بمحمدﷺ.

وكذلك هو لم يفسِّر أو يبرِّر كيف غلط جبريل فصرف الرسالة إلى محمد(ص،) بدلاً من ابن عمه.

وربما كان تجاهل الملطي لذكر اسم تلك الفرقة، ولمسألة التشابه بين محمدﷺ وعليّ، بسبب التفاته إلى الفارق الكبير بين الرجلين في السنّ والشكل، مما جعله يحجم عن ذكر ما يخالف ذلك، حتّى يكون ادّعاؤه أكثر منطقية وعقلانية.

٢. إن الملطي يفسِّر استمرار نزول الوحي على محمدﷺ، بدلاً من إصلاح خطأ جبريل، ورجوع الرسالة إلى صاحبها الأصلي (عليّ بن أبي طالب)، بـ (استحياء الربّ).

وهو أمرٌ كفريّ محض، ولا يستقيم مع المعتقدات الثابتة عند جميع الفرق الإسلامية، تلك التي تنزِّه الله عن النسيان والخطأ والسهو.

٣. إن الملطي قد نسب تلك الفرقة إلى (الحلولية)، وهو يفسِّر معنى تلك الكلمة في قوله: (يقولون: إن الله عزَّ وجلَّ نورٌ على نور على الأبدان والأماكن، وزعموا أن أرواحهم متولِّدة من الله القديم، وأن البدن لباس لا روح فيه، ولا ألم عليه، ولا لذّة له)[3].

والمشكلة في ذلك أن تلك الآراء التي ينسبها الملطي إلى تلك الفرقة تتعارض بشكلٍ مباشر وصريح مع بعضها البعض، بحيث لا يمكن قبول أن فرقةً واحدة قد جمعت في اعتقادها كلّ تلك الآراء.

فالاعتقاد بخطأ جبريل في توصيل الرسالة إلى الشخص الخطأ يتطلَّب نوعاً من الاعتقاد بالظاهر والجسمية، أما الاعتقاد بالحلولية فإنه يقضي بالإيمان بالمعاني الباطنية الخفية، التي لا تتجسد في هيئة، ولا يحدّها جسم أو كيان مادي، مما ينفي صفة الخطأ عن جبريل، وينزِّهه عن ذلك.

المصدر الثاني الذي نجد فيه ذكراً لفرقة الغرابية في كتب الفرق والمذاهب

السنّية هو كتاب مفاتيح العلوم، لمحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي(٣٨٧هـ)، حيث نجد الخوارزمي يقسِّم الشيعة إلى خمس فرق كبرى، ثم يصف الفرقة الرابعة منهم بأنها الفرقة الغالية، ويقسِّمها بدورها إلى تسع فرق، ويجعل الفرقة الغرابية الفرقة الرابعة منهم، ثم يفسِّر سبب إطلاق ذلك الاسم على تلك الفرقة، بقوله: (وسمّوا بذلك الاسم لأنهم يقولون: عليّ عليه السلام كان أشبه بالنبيّ صلى الله عليه وآله من الغراب بالغراب)[٤].

أما القاضي أبو منصور عبد القاهر البغدادي(٤٢٩هـ) فيعتبر من أهم العلماء السنّة الذين تناولوا الفرقة الغرابية في كتاباتهم. فإذا رجعنا إلى كتابه المهمّ (الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم) وجدنا أنه وضع فرقة الغرابية ضمن الفرق التي (انتسبت إلى الإسلام، وليست منه)، وبذلك فرَّق بينها وبين عموم الفرق الشيعية الإمامية.

ثم يتناول عقيدتهم، فيقول: (قوم زعموا أن الله أرسل جبريل عليه السلام إلى عليٍّ، فغلط في طريقه، فذهب إلى محمد صلى الله عليه وآله؛ لأنه كان يشبهه، وقالوا: كان أشبه به من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب.

وزعموا أن عليّاً كان الرسول، وأولاده بعده هم الرسل. وهذه الفرقة تقول لأتباعها: العنوا صاحب الريش، يعنون جبريل عليه السلام.

وكفر هذه الفرقة أكثر من كفر اليهود، الذين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: مَنْ يأتيك بالوحي من الله تعالى؟ فقال جبريل، فقالوا: إنا لا نحبّ جبريل؛ لأنه ينزل بالعذاب، وقالوا: لو أتاك بالوحي ميكائيل، الذي لاينزل إلاّ بالرحمة، لآمنا بك، فاليهود مع كفرهم بالنبيّ صلى الله عليه وآله، ومع عداوتهم لجبريل عليه السلام، لا يلعنون جبريل، وإنما يزعمون أنه من ملائكة العذاب، دون الرحمة. والغرابية من الرافضة يلعنون جبريل ومحمد عليهما السلام، وقد قال الله تعالى **﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً للهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٩٨). وفي هذا تحقيق اسم الكافر لمبغض بعض الملائكة، ولا يجوز ادخال مَنْ سماهم الله كافرين في جملة فرق المسلمين)[٥].

ونلاحظ أن البغدادي قد فصّل الكلام عن الغرابية أكثر مما فعل سابقاه. فهو في معرض حديثه عن عقائدهم قد تطرَّق إلى تشابه أفكارهم ومعتقداتهم إلى حدٍّ كبير مع عقائد اليهود في ما يخص جبريل، وكراهتهم له، فهو ـ أي البغدادي ـ أول

مَنْ ذكر أن الغرابية يلعنون ويكرهون صاحب الريش (جبريل).

وهناك نقطةٌ أخرى مهمة في تناول البغدادي للغرابية، فهو يقول: (والغرابية من الرافضة يلعنون جبريل ومحمدﷺ)، ومعنى ذلك أنه قد أدخل فرقة الغرابية من ضمن الفرق الرافضة الإمامية، بالرغم من كونه قد صنَّف فرقة الغرابية ـ من الأساس ـ كفرقة منتسبة إلى الإسلام، وإن كانت ليست منه. وهذا التوصيف يطرح عدداً من الأسئلة المهمة:

فهل جميع الفرق الرافضة خارجةٌ عن الإسلام، أم أن الغرابية وحدها هي الخارجة عنه؛ لكفرها؛ بسبب لعنها لمحمد وجبريلﷺ؟ وإذا كانت الغرابية وحدها هي الخارجة عن الإسلام، فما هي علاقتها أصلاً بباقي فرق الرافضة؟ وكيف يتفق أن نربط فرقة تلعن محمداًﷺ بفرق أخرى تعتبره رسولاً من عند الله تعالى، وأنه خاتم الرسل والأنبياء قاطبةً، وأنه خير البشر على مرّ العصور والدهور؟

وقد تابع البغدادي في مقالته عن الغرابية عدداً من كبار العلماء السنّة، الذين ألَّفوا وصنَّفوا في علم الفرق والمذاهب. ولعل أبا المظفّر الإسفراييني(٤٧١هـ) من أشهرهم، ففي كتابه المهمّ (التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين) يضع فرقة الغرابية من ضمن الفرق البدعية المارقة، التي تنتسب إلى الإسلام، ولكنهم (لا يُعَدّون من فرق المسلمين، ولا يكونون من جملة الاثنين والسبعين[٦])[٧].

ويجعلهم الإسفراييني الفرقة الثامنة من ضمن الفرق الكافرة، ويصف بعد ذلك معتقداتهم، قائلاً: (وكانوا يقولون: إن الله تعالى بعث جبريل إلى عليٍّ، فغلط، وجاء محمداًﷺ، قالوا: وإنما غلط لأنه كان يشبه محمداً، وكان أشبه به من الغراب بالغراب، والذباب إلى الذباب. من أجل هذا سُمّوا غرابية. وهؤلاء كانوا يلعنون صاحب الريش، يعنون به جبريل عليه الصلاة والسلام. وقد أنزل الله في صفة اليهود حين قالوا: إن جبريل عدو لنا، ولم يكونوا يلعنونه، قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ عَدُوّاً للهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٩٨). وهؤلاء أَوْلى بهذه الصفة؛ لأنهم يلعنونه، واليهود ما كانوا يلعنونه)[٨].

وقد آثرتُ أن أنقل ما أورده الإسفراييني عن الغرابية كاملاً؛ حتّى يظهر أثر

آراء أبو منصور البغدادي في كتاب التبصير في الدين؛ إذ إن الإسفراييني كان تلميذ أبي منصور، فضلاً عن كونه صهره ومن أقرب الناس إليه، ولذلك فقد تأثّر التلميذ بأستاذه إلى حدٍّ جعله يأخذ كلامه وينقله في كتابه بشكلٍ شبه حرفي.

ولكنْ نلاحظ في الوقت نفسه أن الإسفراييني قد حاد بعض الشيء عن منطق أستاذه، فهو يقسِّم الغرابية بعد ذلك إلى عددٍ من الفرق، فيقول: (واعلم أن من هؤلاء الغرابية قومٌ يقال لهم: المفوضية، كانوا يقولون: إن الله تعالى خلق محمداً، وفوَّض اليه تدبير العالم، فكان هو الخالق للعالم، ثم إنه فوَّض بعده إلى عليٍّ تدبير العالم. فهؤلاء القوم شرٌّ من المجوس الذين قالوا: إن الله خلق الشيطان وفوَّض إليه الأمر، فكان الشيطان يخلق الشرور؛ لأن هؤلاء قالوا بالتفويض في الشرّ والخير. وهؤلاء شرٌّ من النصارى حين قالوا: إن عيسى كان إلهاً، وكان المدبِّر الثاني للعالم؛ لأن هؤلاء نقلوه من شخصٍ إلى شخص، وأولئك اقتصروا على المسيح)[9].

(ومن الغرابية أيضاً قومٌ يقال لهم: الذمية، كانوا يقولون: إن علياً بعث محمداًﷺ حتّى يدعو الخلق إلى إلهيته، فجاء محمدٌ وادّعى الرسالة من إلهٍ آخر، ويذمّون محمداًﷺ لهذا السبب، ولهذا سُمّوا الذمية)[10].

والحقيقة ان ما أورده الإسفراييني في التبصير من معلومات حول الغرابية يستدعي عدداً من الملاحظات المهمة التي ينبغي الإشارة إليها:

١ـ إن تقسيم الغرابية إلى فرقتين: (المفوضية؛ والذمية) قد انفرد به الإسفراييني عن أستاذه أبي منصور البغدادي؛ ذلك أن البغدادي قد ذكر كلاً من الفرقتين بعد ذكره لفرقة الغرابية، ولكنّ البغدادي لم يُشِرْ من قريبٍ أو بعيد بأن هناك علاقة مباشرة تجمع بين الفرق الثلاث. اللهمّ إلا أن تكون الفرق الثلاثة من الفرق التي انتسبت إلى الإسلام، وليست منه في شيءٍ، حسبما يصفها هو.

فالبغدادي يذكر عقائد المفوضية والذمية على النحو نفسه التي يذكرها به تلميذه الإسفراييني. وأغلب الظن أن أبا المظفر قد توهَّم بأن الفرقتين المذكورتين لهما علاقة بالغرابية، فربط بينهم في كتابه، أو أن شيئاً من التصحيف والخطأ قد وقع في كتاب البغدادي، فنقل عنه تلميذه وصهره دون أن يلتفت أو ينتبه إلى ذلك الخطأ.

فإنْ سلَّمنا بذلك وجب علينا أن نتنبَّه إلى نقطةٍ أخرى لا تقلّ أهميةً، وهي أن

الإسفراييني لم يشاهد أو يتعامل مع أحد من الفرقة الغرابية ليعرف منه حقيقة معتقده وإيمانه، بل إن المصدر الأوحد له في تخيُّله عن تلك الفرقة كان ما سمعه من أستاذه عبد القاهر البغدادي.

٢ـ النقطة الأخرى التي يجب أن نلتفت إليها أن العقائد التي ينسبها الإسفراييني إلى المفوضة والذمية هي عقائد تتعارض بشكلٍ كبير فيما بينها من جهةٍ، ومع عقائد الفرقة الغرابية ـ التي من المفترض أنها هي الفرقة الأمّ ـ من جهةٍ أخرى.

فلو رجعنا لكلام الإسفراييني لوجدناه ينسب إلى المفوضة الاعتقاد بأن محمداً ﷺ كان المخلوق الأول، وواسطة الله لخلق العالم، وهي آراء تقترب كثيراً من العقائد والأفكار الغنوصية[١١] التي انتشرت قبل المسيحية، وتقترب أيضاً من العقيدة الأريوسية[١٢] التي انتشرت في عصور المسيحية المبكرة.

ولكنْ ما العلاقة التي تربط بين ذلك الرأي من جهةٍ والاعتقاد بأن محمداً ﷺ كان إنساناً بشريّاً عاديّاً نزلت عليه الرسالة عن طريق الخطأ والصدفة من جهةٍ أخرى؟

الحقيقة أنه لا توجد أيّ علاقة بين الاعتقادين، فيستحيل علينا أن نؤمن بأن هناك نَسَقاً فكريّاً واحداً يحيط بهما، أو أن هناك عقلاً واحداً قد يجمع بين الفكرتين؛ وذلك ببساطةٍ لاستحالة الجمع بين الأضداد، فمحمد ﷺ في العقيدة الأم (الغرابية) إنسان ملعون ـ حاشاه ـ، وهو في العقيدة الفرعية (المفوّضة) بمثابة الكلمة الأولى وروح الله، ومشاركاً له في صفات الربوبية.

والإشكال الذي أخذناه على عقائد المفوّضة هو نفسه الذي نأخذه على عقائد الذمية، فكيف نصدِّق أن عقلاً يعتقد بأن عليّ بن أبي طالب مجرد إنسان بشري أخطأته النبوة والرسالة هو في الوقت ذاته إلهاً وربّاً يرسل ابن عمه؛ للتبشير به؟!

كما أن جميع المصادر التي تناولت الغرابية لم تذكر على الإطلاق أن أتباعها قد اعتقدوا بألوهية عليّ بن أبي طالب.

إذن من المستحيل أن نقبل بكلام الإسفراييني وتقسيماته لفرق الغرابية، بل يحقّ لنا أن نتساءل: كيف استطاع هو نفسه أن يقتنع بهذا الكلام؟ وكيف قام بنقله في كتابه دون أن يلتفت إلى الكثير من المسائل المتضادّة الموجودة فيه، التي لا يمكن

التوفيق بينها؟

ومن أهمّ العلماء الذين تطرَّقوا للحديث عن فرقة الغرابية في كتبهم العلاّمة فخر الدين الرازي(٦٠٦هـ)، وذلك في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)، حيث نجد الرازي يضع الغرابية في قائمة الفرق الغالية من الشيعة الإمامية، فيجعلهم الفرقة الثامنة من الفرق الغالية، ويقول عنهم: (قالوا عليّ بمحمدﷺ أشبه من الغراب بالغراب. وقالوا: إن الله تعالى أرسل جبريل إلى عليّ، فغلط جبريل، وأدّى إلى محمدﷺ؛ لتأكد المشابهة بين عليٍّ ومحمدﷺ)[١٣].

ثم يورد الرازي اعتقادات الفرقتين التاسعة والعاشرة، وهي اعتقادات تقترب كثيراً من اعتقادات الغرابية، فيقول: إن الفرقة التاسعة (وهم يزعمون أن جبريل؈ أزاغ الرسالة عن عليٍّ إلى محمدﷺ، عمداً وقصداً، لا غلطاً وسهواً، وهؤلاء يسيئون القول في جبريل؈)[١٤].

أما الفرقة العاشرة (وهم يزعمون أن جبريل؈ أزاغ الرسالة إلى عليٍّ، لكنّ محمداً كان أكبر سنّاً من عليٍّ، فاستعان عليٌّ به، ثم إن محمداً استقلّ بالأمر، ودعا الخلق إلى نفسه، وهؤلاء يسيئون القول في النبيّﷺ)[١٥].

ولنا على ما أورده الرازي عددٌ من الملاحظات:

١ـ إن الرازي قد وضع الغرابية ضمن فرق الشيعة الإمامية الغالية، ولم يُقْصِها تماماً من الإطار العام الذي يجمع الفرق الإسلامية، كما فعل أبو منصور البغدادي وتلميذه أبو المظفر الإسفراييني من قبل.

٢ـ إن الرازي قد قسم الغرابية إلى عددٍ من الفرق، كما فعل الإسفراييني في التبصير. ولكنْ نلاحظ أن تقسيمات الرازي كانت ـ مع غرابتها ـ أقلّ تطرُّفاً وأكثر اتّساقاً ومنطقية من التقسيمات التي أوردها صاحب التبصير في الدين.

٣ـ إن الرازي لم يُشِرْ مطلقاً إلى كون تلك الفرق الثلاث التي ذكرها موجودة في أيامه، رغم أن طريقة الرازي ومنهجيته في معظم أجزاء كتابه كانت تقتضي الإشارة إلى مكان تواجد الفرقة التي يتناولها في زمانه عند تطرُّقه للحديث عنها.

فهو مثلاً عندما يتناول (فرقة الإسحاقية) يقول: (...وهذه الطائفة باقيةٌ في حلب وفي نواحي الشام إلى يومنا هذا)[١٦].

٤ـ ومن المعروف أن الرازي لم يسافر إلى حلب أو إلى بلاد الشام في حياته كلها[١٧]، ومعنى ذلك أن معرفته بتواجد الإسحاقية في زمنه في بلاد الشام لم تكن بناءً على تجربة شخصية أو رؤية عينية، وإنما كانت تلك المعرفة عن طريق بعض الثقات الذين أخذ عنهم رواياتهم ووضعها في كتابه. وهذا يقودنا إلى نقطةٍ في غاية الأهمية والخطورة، وهي أن الغرابية لم يتواجدوا من الأساس في زمن فخر الدين الرازي؛ لأنه لو كانوا قد وجدوا حقّاً في تلك الفترة لكان من المؤكَّد أن الرازي ـ حَسْبَ منهجيته التقليدية ـ سوف يذكر شيئاً عن أماكن ومناطق تواجدهم.

فمن أين إذن أخذ الرازي المعلومات التي يوردها عن الغرابية وتقسيماتهم؟

من المؤكَّد أنه قد حصل عليها من المصادر المتقدِّمة التي سبقته، ومن الروايات الدعائية الكيدية المتناثرة المتفرّقة التي شاعت وانتشرت في أواخر القرن السادس الهجري في إيران عموماً، وفي الريّ خصوصاً، حيث كان هناك صراعٌ مذهبي عنيف تدور رحاه بين السنّة والإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية، وبعضهم البعض[١٨].

ويُعتبر العلاّمة أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي الحنبلي(٦٨٣هـ) واحداً من أهم مؤلِّفي كتب الفرق والمذاهب، ممَّنْ أشاروا في كتاباتهم إلى الفرقة الغرابية.

ففي كتابه (البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان) نجده يشير إلى تلك الفرقة، فيجعلها إحدى الفرق المنتسبة إلى الرافضة، ثم يفصِّل بعد ذلك الحديث عن عقائدها وأصول مذهبها، فيتبع مَنْ سبقوه من العلماء السنّة في قولهم: إن الغرابية اعتقدوا بخطأ جبريل في إنزاله الرسالة على محمدﷺ، بدلاً من ابن عمه عليّ بن أبي طالب، ثم يزيد عنهم، فيقوم بتقسيم الغرابية إلى فرقتين متمايزتين:

الفرقة الأولى، وهي التي ترى عصيان جبريل ومخالفته لأمر الله تعالى، فيقول مفصِّلاً عقيدتهم: (فقالت فرقةٌ: جبريل عاصٍ بذلك، ويسمّونه ـ لعنهم الله ـ أبا الريش)[١٩].

أما **الفرقة الثانية** فهي التي ترى أن جبريل لم يَعْصِ الله تعالى عن قصدٍ أو عن عمدٍ، فيورد قول أتباعها: (لا ملامة عليه؛ لأنه لم يتعمَّد ذلك)[٢٠].

أما العلاّمة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي(٧٥٦هـ) فقد أشار في

كتابه (المواقف في علم الكلام) إلى فرقة الغرابية بشكلٍ سريع، دون تفصيل. فقد قسم الإيجي الشيعة إلى ثلاثة أقسام، وهي: ١ـ الغلاة؛ ٢ـ الزيدية؛ ٣ـ الإمامية.

وجعل فرق الغلاة منقسمةً إلى ثماني عشرة فرقة فرعية[٢١]، ووضع الغرابية في المرتبة رقم ثمانية منها، ثم وصف عقيدتهم باختصارٍ شديد، فقال عنهم: (قالوا: محمدﷺ بعليّ أشبه من الغراب بالغراب، فغلط جبريل من عليٍّ إلى محمدﷺ، فيلعنون صاحب الريش، يعنون به جبريل)[٢٢].

ويتابع الشريف الجرجاني(٨١٦هـ) أقوال مَنْ سبقوه من علماء الفرق والمذاهب عن الغرابية، فنجده يعرِّف تلك الفرقة في كتابه (معجم التعريفات) بأنهم (قومٌ قالوا: محمدﷺ بعليّ رضي الله عنه أشبه من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب، فبعث الله جبرائيلعليه السلام إلى عليٍّ، فغلط جبرائيل، فيلعنون صاحب الريش، يعنون به جبرائيل)[٢٣].

وهناك عددٌ كبير من المصادر المتأخِّرة والمراجع السنية التي ذكرت الغرابية من ضمن فرق الشيعة الغالية، ومنها:

١ـ مختصر التحفة الاثني عشرية[٢٤].

٢ـ موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم[٢٥].

٣ـ تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية[٢٦].

ملاحظاتٌ عامّة على ذكر فرقة الغرابية في كتب الفرق والمذاهب

١ـ إن هناك عدداً من كتب الفرق والمذاهب السنية المهمة التي لم تذكر فرقة الغرابية، ولم تتطرَّق إليها أو تورد عقائدها من قريبٍ أو بعيد، ومنها:

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري(٣٣٠هـ).

ـ الإمامة والردّ على الرافضة، لأبي نعيم الأصبهاني(٤٣٠هـ).

ـ الفهرست، لابن النديم(٤٣٨هـ).

ـ المنقذ من الضلال، لأبي حامد الغزالي(٥٠٥هـ).

ـ الملل والنحل، للشهرستاني(٥٤٨هـ).

ـ رسالة في الردّ على الرافضة، لأبي حامد محمد المقدسي(٨٨٨هـ).

٢ـ إنه لا توجد أسباب منطقية قوية تفسِّر لنا لماذا أحجم هؤلاء العلماء عن ذكر

فرقة الغرابية في تصنيفاتهم ومؤلَّفاتهم، وخصوصاً أن هؤلاء العلماء قد أفردوا أجزاء كثيرة من كتبهم لتفنيد أراء الفرق الشيعية، ولا سيَّما الغالية منها؟

فأبو الحسن الأشعري كان من أوائل مَنْ صنَّفوا في علم المقالات والفرق والمذاهب، وقد خصَّص جزءاً كبيراً من كتابه (مقالات الإسلاميين) في تصنيف فرق الشيعة، وتبيان عقائدهم، والردّ عليها، حتّى أنه في ما يخصّ الشيعة الغالية وحدها يذكر أسماء خمس عشرة فرقة متفرِّعة منها[٢٧].

وابن النديم، الذي يعتبر كتابه (الفهرست) مرجعاً مهماً للتعريف بالمؤلفين والأعلام وأصحاب الفرق والمزاعم في زمانه وفي الأزمنة السابقة له، لا يذكر شيئاً عن الغرابية أو أيٍّ من رجالها وأتباعها، رغم أن كتابه قد احتوى على أسماء العديد من أعلام الفرق الشيعية الغالية[٢٨].

أما أبو حامد الغزالي، ورغم كونه واحداً من أهمّ العلماء المسلمين السنّة الذين عرفوا بردّهم على فرق الشيعة المختلفة، وخصوصاً الفرق الباطنية والإسماعيلية والتعليمية، فإننا نجده لا يذكر أيّ شيءٍ في كتبه المختلفة عن فرقة الغرابية.

ورغم أنه قد خصَّص فصولاً كاملة في كتابه الأشهر (المنقذ من الضلال)؛ للردّ على الإسماعيلية في مسألة النبوّة والإمامة وعلاقتهما ببعضهما[٢٩]، فإنه لا يذكر اعتقاد بعض فرق الشيعة في مسألة خطأ جبريل في إنزال النبوّة على محمدﷺ، بدلاً من عليٍّ، رغم أن تلك المقالة لو استخدمها الغزالي في كتابه لكانت ستصبح أقوى الحجج وأعظمها على الشيعة عموماً.

وفي رأيي أن الغزالي لم يوردْ تلك المسألة في كتابه؛ لسبب من الأسباب التالية:

ـ إن عقائد الغرابية لم تكن منتشرةً في إيران زمن الغزالي، مما جعله يجهل وجودها من الأساس.

ـ إنه لم يسمع من قبل باعتقادات تلك الفرقة، وهو احتمالٌ ضعيف؛ إذ من المؤكَّد أن الغزالي قد اطَّلع على كتب البغدادي والإسفراييني وابن حزم، وهم من معاصريه، الذين ذكروا عقائد الغرابية في كتاباتهم.

ـ إن الغزالي لم يعتقد أن فرقة الغرابية من ضمن الفرق الشيعة، ولذلك لم يجِدْ فائدة تُرتجى من ذكر عقائدهم في معرض هجومه على الإمامية الاثني عشرية

والإسماعيلية.

ـ إن الغزالي قد اطّلع على الأفكار التي وردت في كتابات معاصريه وسابقيه عن فرقة الغرابية، ولكنّه آثر أن لا ينقلها في كتبه؛ إذ قد ظهر له تهافتُها وضعفُها، ووضعُها؛ للتشنيع على الشيعة ودحض حجّتهم ليس إلاّ.

وما ينطبق على الغزالي ينطبق بحذافيره على أبي حامد محمد المقدسي(٨٨٨هـ)، فهو في كتابه المعنون بـ (رسالة في الردّ على الرافضة) لا يذكر شيئاً عن فرقة الغرابية، رغم أنه قد خصَّص أكثر من ستين صفحة كاملة من مؤلَّفه لتبيان عقائد وأفكار الفرق الشيعية الغالية والشاذة[٣٠].

٣ـ إن فرقة الغرابية لم تُذكر على الإطلاق في كتب الفرق والمذاهب الشيعية. فعلى سبيل المثال: نجد أن ثلاثة من أهمّ كتب الشيعة الإمامية في ذلك المجال، مثل:

ـ المقالات والفرق، لسعد بن عبد الله القمي(٢٩٩هـ).

ـ فرق الشيعة، للحسن بن موسى النوبختي (أوائل القرن الرابع الهجري).

ـ أوائل المقالات، لمحمد بن النعمان العكبري البغدادي ـ الشيخ المفيد ـ(٤١٣هـ).

لم تذكر فرقة الغرابية، أو تورد شيئاً من عقائدها وأفكارها، بالرغم من كون هذه الكتب قد ضمَّتْ الكثير من أخبار الفرق الشيعية الشاذّة والمنكرة ـ التي خرجت من عباءة الفكر الشيعي ـ، والتي أنكرها الشيعة الإمامية أنفسهم فيما بعد، مثل: السبئية[٣١]، والكاملية[٣٢]، وغيرها من الفرق.

ب ـ فرقة الغرابية في كتب التاريخ والأدب والرحلات

ورد ذكر فرقة الغرابية في عددٍ من كتب التاريخ والأدب والرحلات على مدار القرون الأولى من التاريخ الإسلامي. ولعلّ أقدم إشارةٍ نجدها في تلك الكتب عن فرقة الغرابية قد وردت في كتابات ابن قتيبة الدينوري(٢٧٦هـ).

ففي كتابه (تأويل مختلف الحديث) يتحدّث ابن قتيبة عن أهل الأهواء والبدع من الشيعة الرافضة، فيذكر أن إحدى فرقهم تعرف بالغرابية، ثم يشرح عقيدتهم بقوله: (وهم الذين ذكروا أن علياً رضي الله عنه كان أشبه بالنبيّ ﷺ من الغراب بالغراب، فغلط جبريل عليه السلام حين بُعث إلى عليٍّ؛ لشبهه به)[٣٣].

أما في كتابه (المعارف) فيذكر ابن قتيبة فرقة الغرابية مرةً ثانية، فيعيد ذكر عقيدتها التي أوردها في كتابه الأول، ولكنّه يضيف معلومةً جديدة عن تلك الفرقة، ألا وهي أن تلك الفرقة لم تنسب إلى رجلٍ معين بعينه، وإنما أُطلقت عليهم تسمية الغرابية لاعتقادهم أن علياً كان أشبه بالنبيّ صلى الله عليه وآله من الغراب إلى الغراب[٣٤].

أما المصدر التاريخي الثاني الذي يذكر فرقة الغرابية فيتمثّل في كتاب (البدء والتاريخ)، المنسوب إلى المطهر بن طاهر المقدسي(٣٥٥هـ). فعند تصنيفه لفرق الشيعة يقول: (منهم: الغالية، والغرابية، والكرنبية، والروندية، والمنصورية، والربعية، والزيدية... ويجمعهم كلّهم الزيدية والإمامية. ولقبهم المذموم الرافضة)[٣٥].

ثم يفصِّل الكلام بعد ذلك عن كلّ فرقة من تلك الفرق، وعندما يأتي الدور على الغرابية نجده يقول: (وأما الغرابية فيزعمون أن عليّاً أشبه بالنبيّ صلى الله عليه وآله من الغراب بالغراب، فغلط جبريل؛ لشبهه به)[٣٦].

أما المصدر التاريخي الثالث الذي تناول الحديث عن فرقة الغرابية فهو كتاب (الحور العين عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف)، لأبي سعيد نشوان الحميري(٥٧٣هـ)، فقد قسَّم الحميري الشيعة عموماً إلى ستّ فرق[٣٧]، وهي: ١ـ السبئية؛ ٢ـ السحابية؛ ٣ـ الغرابية؛ ٤ـ الكاملية؛ ٥ـ الزيدية؛ ٦ـ الإمامية، ثم يفصِّل بعد ذلك الكلام عن الغرابية، فيذكر نفس الأقوال التي أوردها سابقاه عن اعتقادهم بغلط جبريل عليه السلام في تنزيل الرسالة على محمد صلى الله عليه وآله، بدلاً من عليٍّ؛ للشبه الكبير بين الرجلين[٣٨].

أما المصدر التاريخي التالي الذي ورد فيه الحديث عن فرقة الغرابية فهو أحد كتب الرحلات، وهو كتاب (رحلة ابن جبير)، لأبي الحسن محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي(٦١٤هـ)، حيث نجد أن ابن جبير يذكر فرقة الغرابية أثناء وصفه لما شاهده في مدينة دمشق خلال مروره عليها إبان رحلته المشرقية في بلاد الشام. فقد تكلَّم ابن جبير عن الشيعة في تلك النواحي، فقال: (وللشيعة في هذه البلاد أمور عجيبة، وهم أكثر من السنّيين بها، وقد عمروا البلاد بمذاهبهم، وهم فرقٌ شتّى، منهم: الرافضة، وهم السبّابون؛ ومنهم: الإمامية والزيدية، وهم يقولون بالتفضيل خاصّةً؛ ومنهم: الإسماعيلية والنصيرية، وهم كفرةٌ؛ فإنهم يزعمون الألوهية لعليّ رضي الله عنه،

تعالى الله عن قولهم؛ ومنهم: الغرابية، وهم يقولون: إن علياً رضي الله عنه كان أشبه بالنبيّ ﷺ من الغراب بالغراب، وينسبون إلى الروح الأمين عليه السلام قولاً تعالى الله عنه علوّاً كبيراً...، إلى فرق كثيرة يضيق عنهم الإحصاء... وسلط الله على هذه الرافضة طائفة تعرف بالنبوية، سنّيون، يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلّها، وكلّ مَنْ ألحقوه بهم لخصلةٍ يرَوْنها فيه منها يحزمونه السراويل فيلحقونه بهم، ولا يرَوْن أن يستعدي أحدٌ منهم في نازلة تنزل به... وهم يقتلون هؤلاء الروافض أينما وجدوهم، وشأنهم عجيب في الأنفة والائتلاف)[٣٩].

أما آخر المصادر التاريخية التي ذُكرت فيها عقائد الغرابية فهو مصدر أدبيّ، ونقصد به كتاب (صبح الأعشى في صناعة الإنشا)، لأبي العبّاس أحمد القلقشندي(٨٢١هـ)، فقد أورد القلقشندي في كتابه بعض المعلومات عن فرق الشيعة الغالية، نقلاً عن أحد كتب الشهرستاني، فهو يقول: (فأما مع إجماعهم على حبه ـ يقصد بذلك الشيعة الغالية ـ فهم مختلفون في اعتقادهم فيه؛ فمنهم أهل غلوّ مفرط وعتوّ زائد، ففيهم مَنْ أدى به الغلوّ إلى أن اتّخذ عليّاً إلهاً، وهم (النصيرية)؛ ومنهم مَنْ قال: إنه النبيّ المرسل، وإن جبريل غلط، ومنهم مَنْ قال: إنه شريك في النبوّة والرسالة...)[٤٠].

ملاحظاتٌ على ذكر فرقة الغرابية في المصادر التاريخية

١ـ إن هناك الكثير من كتب التاريخ والتراجم والجغرافيا والرحلات والأدب المهمة على مدار التاريخ الإسلامي ـ وعلى الأخصّ في القرون الأولى ـ قد أهملت تماماً أيّ ذكر لفرقة الغرابية، فلم تورد اسمها أو تتطرق إلى عقائدها، رغم أن تلك الكتب قد تعرضت في الكثير من مواضعها للحديث عن المذهب الشيعي، والفرق المتفرعة منه. ومن تلك الكتب:

١ـ كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي(٧٦هـ).

٢ـ وقعة صفين، لنصر بن مزاحم المنقري(٢١٢هـ).

٣ـ الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع الزهري(٢٣٠هـ).

٤ـ تاريخ خليفة بن خياط العصفري(٢٤٠هـ).

٥. عيون الأخبار، لابن قتيبة الدينوري(٢٧٦هـ).

٦. أنساب الأشراف، لأحمد بن يحيى البلاذري(٢٧٩هـ).

٧. فتوح البلدان، لأحمد بن يحيى البلاذري(٢٧٩هـ).

٨. كتاب بغداد، لابن طيفور(٢٨٠هـ).

٩. الأخبار الطوال، لأبي حنيفة الدينوري(٢٨٢هـ).

١٠. تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح(٢٩٢هـ).

١١. تاريخ الرسل والملوك، لابن جرير الطبري(٣١١هـ).

١٢. مروج الذهب ومعادن الجوهر، لعليّ بن الحسين المسعودي(٣٤٦هـ).

١٣. التنبيه والإشراف، لعليّ بن الحسين المسعودي(٣٤٦هـ).

١٤. مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصبهاني(٣٥٦هـ).

١٥. الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني(٣٥٦هـ).

١٦. تجارب الأمم وتعاقب الهمم، لأبي عليّ أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه(٤٢١هـ).

١٧. سفر نامه، لناصر خسرو(٤٨١هـ).

١٨. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي(٥٩٧هـ).

١٩. الإشارات إلى معرفة الزيارات، لأبي الحسن الهروي(٦١١هـ).

٢٠. معجم البلدان، لياقوت الحموي(٦٢٦هـ).

٢١. الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري(٦٣٠هـ).

٢٢. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي(٦٥٦هـ).

٢٣. مختصر تاريخ دمشق، لابن منظور(٧١١هـ).

٢٤. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي(٧٤٨هـ).

٢٥. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين الذهبي(٧٤٨هـ).

٢٦. البداية والنهاية، لابن كثير الدمشقي(٧٧٤هـ).

٢٧. تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطة(٧٧٩هـ).

٢٨. كنز الدرر وجامع الغرر، لابن إيبك الداوداري(أواخر القرن الثامن الهجري).

٢٩. تاريخ ابن خلدون(٨٠٨هـ).

٣٠. روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، لمحب الدين ابن الشحنة(٨١٥هـ).

٣١. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي(٨٧٤هـ).

٣٢. أخبار الدول وآثار الأول، لأحمد بن يوسف القرماني(١٠١٩هـ).

٢. إننا لو رجعنا لكتابات ابن قتيبة الدينوري الأخرى لوجدنا أن هناك صمتاً تامّاً عن ذكر فرقة الغرابية، رغم أنه كان من المنطقي أن تذكر تلك الفرقة أثناء الحديث عن فرق الشيعة في كتابه الأشهر: الإمامة والسياسة، الذي يعرف بـ (تاريخ الخلفاء).

ولعل الشبهات التي أُثيرت في السنوات الماضية حول صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن قتيبة تُعطي إجابةً منطقية قويّة لعدم ورود ذكر الفرقة الغرابية فيه[٤١].

٣. إن المنهج المعتاد الذي اتّبعه ابن قتيبة الدينوري في كتابه المعارف، عند الحديث عن الفرق الشيعية والخارجية والمرجئة والقدرية، كان يقتضي إما أن يتم ذكر الشخص الذي تنتسب الفرقة إليه، أو أن يذكر عددٌ من الرجال المنتسبين إلى الفرقة. ونلاحظ أن ابن قتيبة قد خالف منهجه هذا عند حديثه عن الفرقة الغرابية، وأشار بنفسه إلى ذلك، وهو الأمر الذي يؤكد أن ابن قتيبة ـ رغم كونه أول مَنْ يتناول الغرابية ـ لم يكن يملك الكثير من المعلومات عنهم.

٤. إن كتاب البدء والتاريخ، الذي يعتبر المصدر الثاني ـ من حيث الترتيب الزمني والتاريخي ـ الذي يذكر الفرقة الغرابية، توجد الكثير من الشكوك حول نسبته إلى المطهَّر بن طاهر المقدسي؛ حيث إن ذلك الكتاب قد ظلّ قروناً عديدة تتم نسبته إلى أبي زيد البلخي[٤٢]، حتّى تم نشر كتاب الثعالبي في تاريخ الفرس، وورد فيه صراحةً أن كتاب البدء والتاريخ من تأليف المطهَّر بن طاهر المقدسي. وعلى هذا فإنه يجب أن نتّخذ مزيداً من الحرص والانتباه قبل أن نأخذ معلومات عن فرقة الغرابية من هذا الكتاب.

٥. إن نشوان الحميري، صاحب كتاب (الحور العين)، قد مرَّ في حياته بمراحل متقلبة، من حيث انتمائه المذهبي والسياسي. فقد ابتدأ حياته الفكرية بميول اعتزالية واضحة، فدخل في العديد من الخلافات والصراعات مع علماء المذهب الشيعي الزيدي

في اليمن، وغلبت عليه النعرة والعصبية اليمنية القحطانية، وأعلن رفضه لحصر الإمامة في قريش، وحاول أن يدعو لنفسه في بعض الجهات في اليمن، فلما فشل في ما طمح إليه رجع مرّةً أخرى للمذهب الزيدي، وتوافق مع علمائه.

وربما كان جزء الفرق الشيعية الذي كتبه الحميري في (الحور العين) قد كتبه في المرحلة المبكرة من حياته، فإذا كان الأمر كذلك فإنه ليس من البعيد أن نشوان قد حرص على أن يذكر العديد من الفرق والطوائف الشيعية الإمامية صاحبة الاعتقادات المنكرة والأفكار الغريبة الشاذّة؛ لأن ذكر تلك الفرق كان ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ سوف يزيد من قوّة مذهبه ورأيه في مواجهة خصومه. ولهذا يجب أن لا نسلّم بما أورده الحميري في كتابه عن الغرابية بدون تدقيقٍ وتحقيق.

٦ـ إن ابن جبير الأندلسي هو المؤرِّخ الرحالة الوحيد الذي يذكر صراحةً في كتابه أنه قد تعامل أو شاهد أو لمس تواجد عددٍ من أتباع الفرقة الغرابية أثناء زيارته لبلاد الشام. ولذلك يجب أن يُعطى هذا الكتاب أهمّية خاصة عند مناقشة ما ذُكر فيه عن فرقة الغرابية. وسوف أحاول إجمال ذلك في عددٍ من النقاط:

أـ إن رحلة ابن جبير إلى المشرق كانت في فترةٍ حرجة من تاريخ الإسلام والمسلمين عموماً، وفي بلاد المشرق خصوصاً؛ إذ إن الكثير من الصراعات كانت دائرة بين المسلمين والصليبيين، وكانت الحروب بين الطرفين تدور بلا انقطاعٍ. وفي أثناء رحلة ابن جبير إلى مصر وبلاد الشام كان السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب قد أنزل بالصليبيين عدداً من الهزائم الساحقة المتوالية، ما جعل منه ـ أي صلاح الدين ـ بطلاً دينياً عظيماً في أعين ابن جبير ومَنْ شابهه من الرحّالة المغاربة القادمين لزيارة بلاد المشرق الإسلامي. ونلاحظ أنه خلال كتاب ابن جبير توجد العديد من الإشارات التي يُفهم منها إشادة ابن جبير بصلاح الدين، وإعجابه به، وتحيُّزه له.

ب ـ إن العلاقة المتوترة بين صلاح الدين الأيوبي من جهةٍ والشيعة ـ بمختلف طوائفهم وفرقهم ـ عموماً، والإسماعيلية منهم خصوصاً، من جهةٍ أخرى، قد ألقت بظلالها بشكلٍ واضح ظاهر على توصيفات ابن جبير للجماعات الشيعية التي لاقاها في رحلته، وخصوصاً أنه ـ وكما قلنا في الملاحظة الأولى ـ كان شديد التعصُّب لصلاح الدين.

ج ـ إن الخلفية الفكرية الثقافية المذهبية التي كانت لابن جبير قد أثَّرت كثيراً في توصيفه وشرحه للأحداث التي شاهدها وعاصرها في رحلته.

فابن جبير كان واحداً من علماء الأندلس الكبار في الفقه والحديث وعلوم القرآن، ومن المؤكَّد أنه ـ أثناء مرحلة دراسته المبكرة في الأندلس ـ قد درس كتب الفرق والمذاهب السنية التي تناولت وتحدثت عن الفرق الشيعية، وخصوصاً الفرق الغالية، ومن المرجَّح أنه قد درس كتاب (الفصل في الأهواء والملل والنحل)، لابن حزم، والذي كان عمدة الكتب المختصّة بهذا الفنّ وذلك العلم في الأندلس.

وقد أدَّتْ تلك الدراسة لتشكيل عقلية ابن جبير بطريقةٍ معينة، بحيث نراه يقوم بتوصيف جميع الأحداث التي يراها أو المواقف التي يتعرَّض لها عبر عقليته ذات التوجُّه المذهبي السنّي القوي، الذي ينظر إلى الآخر الشيعي بواسطة الكتابات المبكرة التي درسها في موطنه، فأصبحت تلك الكتابات حجّةً على الواقع الذي يعيشه، ومن ثم فقد فسَّر ابن جبير مذاهب ومعتقدات الأقوام والجماعات الشيعية التي مرّ بها عن طريق التراث الفكري الموجود في مخيَّلته سلفاً، والذي تمّ تدعيمه وتقويته بفعل العلاقات المعقدة بين صلاح الدين وأعدائه من الشيعة.

ويظهر ذلك في عددٍ من التوصيفات التي يُطلقها ابن جبير على عددٍ من الفرق الشيعية، فهو يفرِّق بين الرافضة ـ الذين يصفهم بالسبّابين ـ والإمامية، بالرغم من أنه من المعروف والشائع أن الفرقتان كيانٌ واحد.

وكذلك هو يرمي الإسماعيلية بأنهم يعتقدون بألوهية عليّ بن أبي طالب، بالرغم من أن المصادر والكتابات الشيعية الإسماعيلية التي كانت موجودةً في زمن ابن جبير تؤكِّد عدم صحة ذلك الاعتقاد.

وهنا نجد أنه؛ واستكمالاً للسياق الذي استخدمه ابن جبير في توصيفه للشيعة في دمشق، يتحدَّث عن أتباع الفرقة الغرابية، وليس معنى ذلك أنه قد شاهد أو خالط أو تعامل مع أحدٍ من تلك الفرقة، بل هو ـ في الواقع ـ قد أكمل بكلامه عنها الصورة الذهنية الموجودة في عقله ومخيَّلته عن فرق الشيعة المارقة المبتدعة.

د ـ إن الفترة التي قضاها ابن جبير في دمشق لا تكفي لتعرُّفه على جميع تلك العقائد والأفكار والمبادئ التي ينسبها إلى فرق الشيعة المختلفة؛ إذ إن ابن جبير قد

وصل دمشق يوم ٢٤ ربيع الأول(٤٣)، وخرج منها متَّجهاً إلى عكا في مطلع جمادى الآخرة(٤٤)، ومعنى ذلك أنه لم يقْضِ في دمشق إلاّ أقلّ من سبعين يوماً، فهل تكفي تلك الفترة البسيطة للحصول على ذلك القدر الكبير من المعلومات والمعتقدات والآراء الخاصّة بأصحاب المذاهب الأخرى بشكلٍ صحيح وسليم؟

هـ - إن ابن جبير أثناء وصفه لمعتقدات الفرق الشيعية المنتشرة في أنحاء دمشق يذكر أن هناك فرقة أو طائفة كانت تُعرف باسم (النبوية)، ويُفهم من كلام ابن جبير أن تلك الطائفة كانت سنّية المذهب، وأن أتباعها كانوا يُعْرَفون بالقوة والقدرة على القتال والعراك، وأن تلك الطائفة قد وجَّهت جهودها الرئيسة للقضاء على الشيعة الروافض والإسماعيلية.

وقد تطرَّق ابن جبير في موضعٍ آخر من كتابه للحديث عن إحدى الحوادث التي وقعت في منطقة تُعرف بـ (الباب)، حيث اجتمع الكثير من النبوية ضدّ الشيعة الإسماعيلية - الذين يصفهم ابن جبير بأنهم ملاحدةٌ -، حيث تمّ قتلهم جميعاً حتى (استأصلوهم عن آخرهم، وعجَّلوا بقطع دابرهم، وكوّمت بهذه البطحاء جماجمهم)(٤٥).

وابن جبير أثناء وصفه لتلك الأحداث، التي تقترب من أن تكون (مجازر وحروب إبادة جماعية)، يُعلن بوضوح تأييده ومساندته لطائفة النبوية، فهو يعلِّق على أعمالهم بأن الله هو الذي سلَّطهم على الروافض(٤٦)، ويحاول في كلّ موقفٍ أن يبرز مناقبهم وصفاتهم الحميدة(٤٧).

فما العلاقة إذن بين طائفة النبوية وفرقة الغرابية؟

الحقيقة أن ابن جبير قد حاول بشتّى السبل وبمختلف الطرق والوسائل أن يبرِّر قيام النبوية بما قاموا به من أعمال وحشية ضدّ الشيعة في دمشق، ولذلك وجد أنه لزاماً عليه - حتّى يبدو حديثه أقرب إلى المنطق عند قارئ كتابه - أن يصبغ الشيعة الساكنين في تلك النواحي بالكثير من الصفات والاعتقادات الشاذّة الغريبة، الأقرب للأسطورة والخرافة منها إلى الحقيقة والواقع، فاستدعى الأوصاف التي وُصفت بها الفرق الشيعية في كتابات سابقيه، وأسقطها على الشيعة الشاميّين الذين تمّ التنكيل بهم في عصره.

و ـ إن هناك عدداً من المصادر والكتب التي تمّ تدوينها بواسطة رحّالة آخرين في فتراتٍ زمنية قريبة من فترة زيارة ابن جبير لدمشق، ولم تذكر تلك المصادر أيّ شيءٍ عن فرقة الغرابية.

ففي عام ٤٤٠هـ تقريباً زار الرحّالة الإيراني ناصر خسرو علوي بلاد الشام، ودمشق تحديداً، وذكر بعض المعلومات المهمّة عن الشيعة في تلك المناطق(٤٨)، ولكنه لم يذكر وجود فرقة تُعْرَف بالغرابية.

أما أبو الحسن الهروي فقد زار دمشق في نفس الوقت ـ تقريباً ـ الذي زارها فيه ابن جبير، ولكنّه ـ مثل ناصر خسرو ـ لا يقدِّم لنا في كتابه (الإشارات في معرفة الزيارات) أيّ معلومةٍ عن الغرابية.

وكذلك نجد أن الرحالة الأشهر ابن بطوطة لم يذكر شيئاً عن تلك الفرقة، رغم أنه تطرَّق كثيراً للحديث عن الشيعة، والمواقف التي شاهدها منهم، في عددٍ من المواضع المتفرقة من كتابه. فكيف نستطيع أن نفسِّر سكوت تلك المصادر عن ذكر الغرابية؟ مع العلم أنه من الصعب أن تكون التركيبة السكانية المذهبية قد تغيَّرت في دمشق لأكثر من مرّةٍ في الفترة الزمنية الممتدّة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجريين.

٧ـ إن المعلومات التي يذكرها القلقشندي في كتابه صبح الأعشى عن عقائد وأفكار الفرقة الغرابية ـ وإنْ لم يصرِّح باسمها ـ قد صرحَّ وبيَّن أنه قد أخذها من كتابٍ آخر يُدعى بـ (التعريف)، للشهرستاني(٤٩). وهذا يؤكِّد على أن تلك الفرقة لم تكن متواجدةً في زمن القلقشندي (في القرنين الثامن والتاسع الهجريين). ومما يدعم هذا الرأي أن القلقشندي، بعد أن تحدَّث عن الفرق الغالية، يقوم بالتنبيه على أن هناك خمس فرق شيعية ما تزال موجودةً وباقيةً حتّى زمنه، وتلك الفرق هي: ١ـ الزيدية؛ ٢ـ الإمامية؛ ٣ـ الإسماعيلية؛ ٤ـ الدرزية؛ ٥ـ النصيرية.

ج ـ فرقة الغرابية في كتب الرجال والجرح والتعديل

تُعتبر كتب الرجال والجرح والتعديل من أهمّ المصادر التي من الممكن أن تعطينا معلومات مهمة عن فرقة محدّدة أو مذهب بعينه؛ بسبب أن علماء الجرح والتعديل قد اهتمّوا في كتاباتهم بأن يصنِّفوا الرواة والمحدِّثين، وأن يُعرِّفوهم ويترجموا

لهم، حتى يكون من المعروف بعد ذلك هل يمكن أن يُقبل منهم الحديث أو الرواية أم لا؟

وهناك معياران رئيسيان اهتم علماء الرجال بتبيانهم بالنسبة للشخصيات الذين تمت الترجمة لهم في كتبهم، وهما:

الأول: عقيدة ومذهب الشخص المُتَرْجَم له.

الثاني: درجة حفظ الشخص وصدقه.

ولذلك اهتم علماء الرجال بالبحث في عقيدة وأفكار ومبادئ الأشخاص الذين ترجموا لهم، فبيَّنوا مَنْ اتَّبع مذاهب الشيعة والخوارج والمعتزلة والقدرية وغيرها من الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد راجعت عدداً من أهم كتب الرجال والجرح والتعديل السنية، والتي اهتمت بشكلٍ خاص بالضعفاء والمجروحين من الرواة والمحدِّثين، لعلّي أجِدُ بعض الرجال المذكورين في تلك الكتب ممَّنْ نسبهم العلماء السنّة إلى الفرقة الغرابية. ومن كتب الرجال التي رجعت إليها:

١ـ الضعفاء والكذابين والمتروكين، لأبي زرعة الرازي(٢٦٤هـ).

٢ـ الضعفاء والمتروكين، لأحمد بن شعيب النسائي(٣٠٣هـ).

٣ـ الضعفاء الكبير، لمحمد بن عمرو بن موسى بن حمّاد العقيلي المكّي(٣٢٢هـ).

٤ـ المجروحين من المحدِّثين، لابن حِبّان البستي(٣٥٤هـ).

٥ـ الكامل في ضعفاء الرجال، لعبد الله بن عدي الجرجاني(٣٦٥هـ).

٦ـ تاريخ أسماء الضعفاء والكذّابين، لعمر بن أحمد بن شاهين(٣٨٥هـ).

٧ـ الضعفاء والمتروكون، لأبي الحسن علي الدارقطني(٣٨٥هـ).

٨ـ المدخل إلى الصحيح، للحاكم النيسابوري(٤٠٥هـ).

٩ـ الضعفاء، لأبي نعيم الأصبهاني(٤٣٠هـ).

١٠ـ المغني في الضعفاء، لشمس الدين الذهبي(٧٤٨هـ).

١١ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي(٧٤٨هـ).

١٢ـ لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ).

ثم رجعتُ إلى عددٍ من أهم كتب الرجال والجرح والتعديل الشيعية الإمامية، في محاولةٍ للعثور على أيّ ذكر لفرقة الغرابية. ومن الكتب التي رجعت إليها:

١. كتاب الرجال، لأبي جعفر البرقي(٢٧٤هـ).

٢. رجال أحمد بن علي النجاشي(٤٥٠هـ).

٣. رجال الكشّي، لمحمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ).

٤. الفهرست، لمحمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ).

٥. معالم العلماء، لابن شهرآشوب المازندراني(٥٨٨هـ).

٦. كتاب الرجال، لابن داوود الحلي(بعد ٧٠٧هـ).

٧. ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، لابن المطهر الحلّي(٧٢٦هـ).

ملاحظاتٌ عامّة على ذكر فرقة الغرابية في كتب الرجال

١. إنه لم يتمّ ذكر فرقة الغرابية مطلقاً في أيّ كتابٍ من الكتب السابقة، سواء السنية منها أو الشيعية.

٢. إن الكتب السنية قد ذكرت العديد من الرجال الذين تمّ تضعيفهم نظراً لاتّباعهم مذاهب وفرق تختلف عن المنهج السنّي، مثل: الفرق الزيدية والإمامية والخارجية والمعتزلة.

٣. إن الكتب الشيعية قد اهتمَّتْ بذكر العديد من الرجال الذين ينتمون إلى فرق شيعية مختلفة عن المذهب الإمامي.

فالبرقي يذكر عدداً من أعلام الفرق الشيعية الشاذّة، مثل: (أبي الجارود زياد بن المنذر)، صاحب الفرقة الجارودية[٥٠].

وكذلك نجد النجاشي في كتابه يذكر عدداً من رجال الفرقة الواقفية[٥١]، مثل: (زكريا بن محمد)[٥٢]، ويذكر (عبد الله بن ميمون القدّاح)[٥٣]، ومن المعروف أنه واحدٌ من أعلام المذهب الإسماعيلي.

أما الطوسي، الذي يعرف بشيخ الطائفة، فقد أورد في كتابه الفهرست منهجه في اختيار الرجال الذين يترجم لهم، بقوله: (فلا بُدَّ أن أشير إلى ما قيل فيه ـ يقصد الشخص الذي يترجم له ـ من التعديل والتجريح، وهل يعوَّل على روايته أو لا؟ وأبيِّن عن

اعتقاده، وهل هو موافقٌ للحقّ أو هو مخالف له؟ لأن كثيراً من مصنِّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة)[٥٤].

فنجده قد اهتمّ بأن يضع تراجم للكثير من الرجال المخالفين لمذهب الإمامية في كتابَيْه: (الفهرست)؛ و(رجال الكشي)، فهو يترجم لعددٍ من الرجال أصحاب المذاهب الشاذّة المنكرة[٥٥]، كالفطحية والواقفية والغالية والخطّابية والبترية والجهمية والكيسانية.

وفي كتاب معالم العلماء، لابن شهرآشوب المازندراني، يتابع المؤلِّف نهج الطوسي في الترجمة لأسماء مصنِّفي كتب الشيعة، فيذكر عدداً من أتباع الفطحية[٥٦] والزيدية[٥٧].

أما ابن داوود الحلي فقد خصَّص الجزء الثاني من كتابه لتراجم الضعفاء والمهملين والمتروكين والمبتدعة، ومع ذلك نجده يذكر أسماء عددٍ من أتباع الواقفية[٥٨] والزيدية[٥٩] والخوارج[٦٠] والخطابية[٦١]. إلاّ أنه لا يذكر شيئاً عن الفرقة الغرابية.

وأخيراً فإننا لو رجعنا إلى كتاب ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال، لابن المطهر الحلّي، فإننا سنجده يتابع سابقيه في عدم ذكر أيّ شيء عن فرقة الغرابية، رغم أنه يذكر عدداً من أتباع الفرق الشيعية الأخرى، التي ينظر لها عموم الإمامية على كونها فرقاً كافرة مارقة. فعلى سبيل المثال: انظر في ترجمته لـ (محمد بن نصير النميري)، صاحب فرقة النصيرية، فهو يقول عنه: (يدعي أنه رسولٌ نبيّ، وأن عليّاً محمدٌ ﷺ أرسله، وكان يقول بالتناسخ، ويغلو في أبي الحسن عليه السلام، ويقول فيه بالربوبية)[٦٢].

ونلاحظ أن العقيدة النصيرية، التي تظهر في ذلك الكلام، تقترب كثيراً من عقائد الغرابية في أقوال كتب الفرق السنّية. ورغم ذلك فقد تمّ ذكر الفرقة النصيرية في جميع كتب الشيعة حيث تمّ الاعتراف بوجودها، وإعلان البراءة منها، والاختلاف معها، بينما لم يتمّ ذكرالغرابية مطلقاً في مصادر كتب الرجال الشيعية.

٤. لعلّ الكتاب الشيعي الوحيد الذي يذكر فرقة الغرابية هو أحد المراجع الحديثة في علم الرجال، وأقصد به كتاب (طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال)، للسيد علي البروجردي.

فقد جاء في هذا الكتاب تقسيم فرق المسلمين بعد وفاة الرسولﷺ إلى مائة فرقة، وتمّ وضع فرقة الغرابية في المرتبة رقم تسع وعشرين من تلك الفرق(٦٣).

وورد تبيان عقيدة تلك الفرقة بقولهم: (إن محمداً بعليٍّ أشبه من الغراب بالغراب، والذباب بالذباب، فبعث الله جبرائيل إلى عليٍّ، فغلط جبرائيل في تبليغ الرسالة من عليٍّ عليه السلام إلى محمدﷺ، وقال شاعرهم: غلط الأمين عن حيدرة، فيلعنون صاحب الريش)(٦٤).

والحقيقة أن ذلك التصريح بالغرابية في ذلك الكتاب لا يمكن أن يؤخذ كدليلٍ على إثبات وجود تلك الفرقة عند الشيعة؛ لعددٍ من الأسباب، وهي:

الأول: إن مؤلِّف الكتاب لم يوضِّح المصادر التي اعتمد عليها في ما نقله عن عقائد الفرقة الغرابية. وأغلب الظنّ أنه نقل عن مصادر ومراجع سنّية.

الثاني: إن البروجردي في كتابه قد ذكر أسماء مائة فرقة قد تشعَّبت عن الدين الإسلامي بعد وفاة الرسولﷺ. ويبدو أن البروجردي كان ينقل أسماء تلك الفرق ومعتقداتها دون أن يهتمّ بمسألة الوجود التاريخي الزمني الحقيقي لها من عدمه، فقد وضع البروجردي في كتابه أسماء كلّ الفرق التي قابلته في الكتابات والمصادر التاريخية دون نقدٍ أو تمحيص.

الخلاصة

الحقيقة أنه لكي نثبت الوجود التاريخي لفرقةٍ أو طائفة معينة يجب أن يتوافر عددٌ من الشروط والمعايير لذلك. ونستطيع تلخيصها في:

ـ عدد من الشخصيات الواقعية التي ثبت أنها قد انتسبَتْ لتلك الفرقة.

ـ وجود زمني لتلك الفرقة، أي إنه يلزم أن نعرف المدى الزمني الذي تواجدت فيه.

ـ وجود مكاني، أي إنه يلزم أن نعرف الأماكن والمناطق والأقاليم التي انتشر فيها أتباع تلك الفرقة.

ـ العقيدة والأفكار، أي الإطار الفكري أو الأيديولوجي الذي جمع بين أفراد تلك الفرقة.

ـ التأثير على الوسط المحيط، أي صدام تلك الفرقة مع الفرق المحيطة بها، والتأثير المتبادل بين الفرقة من جهةٍ والوسط المحيط بما يضمّ من فرقٍ ومذاهب وأفكار مختلفة من جهةٍ أخرى.

فلو طبَّقنا تلك الشروط الخمسة على ما نقلته لنا كتب التراث السنّي عن فرقة الغرابية لوجدنا أنه يمكننا أن نجزم بعدم تواجد تلك الفرقة على مسرح الأحداث التاريخية الواقعي، وأنها كانت فرقةً مختلقة، صنعَتْها عقلية أعداء الشيعة من أهل السنة والجماعة، ونشروها في كتبهم ومؤلَّفات علمائهم على مدار القرون المتعاقبة بشكلٍ عفويّ في بعض الأحيان، وبشكلٍ متعمَّد وبطريقة مُمنهجة في أحيان أخرى؛ وذلك بغرض التشنيع على الشيعة الإمامية، وإضعاف عقائدهم، والاستهزاء بأفكارهم ومبادئهم.

ثانياً: مناقشة أفكار الغرابية في ضوء عقائد الشيعة الإمامية

استناداً إلى جميع المعلومات التي وردت في المصادر والمراجع التي ذكرناها يمكننا أن نحدِّد عقائد وأفكار فرقة الغرابية في النقاط الثلاث التالية:

١ـ إنهم يؤمنون بأن النبوة في الأساس كانت من حقّ عليّ بن أبي طالب، وأن الله تعالى قد أراد أن يجعل من عليٍّ رسولاً له.

٢ـ إن جبريل أخطأ ـ إما بقصد أو عن طريق السهو ـ فنزل بالرسالة على محمدﷺ، بدلاً من عليٍّ، ولذلك فهم يلعنون جبريل، ويكرهونه. ومن ذلك: قول أحد شعرائهم:

غلط الأمين فجازها عن حيدر ... والله ما كان الأمين أميناً

٣ـ إنهم عرفوا بالغرابية؛ لأنهم اعتقدوا أن محمداًﷺ كان يشبه عليّاً كما يشبه الغراب الغراب، أو كما يشبه الذباب الذباب.

تلك هي المعلومات القليلة التي من الممكن أن نستحصل عليها من وسط ركام الأقوال والروايات المبعثرة في كتب الفرق والمذاهب والتاريخ.

وسوف أحاول في الصفحات القليلة التالية أن أناقش كلّ نقطةٍ من النقاط السابقة، وأن نقارن كلاً منها بالمعتقدات الرئيسة والأساسية للمذهب الشيعي

الإمامي؛ وذلك بسبب أن معظم المصادر التي ذكرت الغرابية قالت: إنهم فرقة من فرق الإمامية والرافضة.

أـ الاعتقاد أن النبوة في الأساس كانت من حقّ عليّ بن أبي طالب، وأنها ذهبت عن طريق الخطأ لمحمد صلى الله عليه وآله

إذا رجعنا إلى مفهوم النبوة في الفكر الشيعي الإمامي لوجدنا أن لها مكانة عظيمة في أصول الدين؛ حيث ترى الإمامية أن النبوة (وظيفة إلهية، وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لِمَنْ ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم)[٦٥].

وكذلك يعتقدون بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ورسالته، ويصرِّحون بذلك في مختلف كتاباتهم ومؤلَّفاتهم. فعلى سبيل المثال: نجد أحد كبار علمائهم المعاصرين يقول: (نعتقد أن صاحب الرسالة الإسلامية هو محمد بن عبد الله، وهو خاتم النبيين، وسيد المرسلين، وأفضلهم على الإطلاق)[٦٦].

وقد بلغت تلك الآراء من التواتر والشيوع والذيوع، في كتب الشيعة عموماً، والإمامية الاثني عشرية منهم خصوصاً، حدّاً جليّاً ظاهراً، بحيث يستحيل معه أن ينكر أحدٌ ذلك، أو يُثبت عكسه[٦٧].

كما أننا نجد أن الاعتقاد بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وصدق رسالته قد ظهر في كتابات القوم على مدار القرون والسنين المتتابعة، فلم تَخْلُ فترة زمنية من وجود عالمٍ من علماء الشيعة يعلن فيها ويؤكِّد أن محمداً صلى الله عليه وآله هو النبيّ الحقّ، والرسول الخاتم للبشرية. ونظرةٌ واحدة في تواريخ وفاة علماء الإمامية الذين نقلنا عنهم مقالاتهم في الاعتقاد بنبوة محمد صلى الله عليه وآله سوف تثبت ذلك وتؤكِّده. وهو الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن الفترة الزمنية التاريخية التي من المفترض أن وُجدت بها الفرقة الغرابية؟ ولماذا لم يُشِرْ أيٌّ من العلماء الإمامية السابق ذكرهم إلى فساد عقائدهم وضلالهم، كما هي العادة التي درج عليها العلماء عند تبيان عقائد مذهبهم بإبراز وإظهار آراء مخالفيهم، ومهاجمتها وتفنيدها.

كما أننا في الوقت نفسه نجد أن جميع المصادر الشيعية: الإمامية الاثني

عشرية[٦٨]؛ والإسماعيلية[٦٩]، قد أكَّدت على أن عليّ بن أبي طالب هو وصيّ الرسول ﷺ وخليفته، والإمام الأول من بعده، ولم يذكر أيٌّ من تلك المصادر أن عليّاً كان نبيّاً أو أحقّ بالنبوة.

وهناك ملاحظةٌ أخيرة بخصوص تلك النقطة، ألا وهي أن فكرة تنزُّل الرسالة على محمد ﷺ عن طريق الخطأ، وأن المقصود بالرسالة كان هو عليّ بن أبي طالب، هي فكرة تتعارض جملةً وتفصيلاً مع معتقد (البداء)[٧٠] الذي يؤمن به الشيعة الإمامية؛ إذ إن الاعتقاد بالبداء يوجب على أتباع الغرابية أن لا يكرهوا جبريل أو يلعنونه؛ لأنه في نظرهم قد قام بالفعل الذي أراده الله في صورته النهائية. وعليه لا يمكن أن نقتنع أن هناك فرقة واحدة تؤمن بالبداء وفي نفس الوقت تكره جبريل لخطئه (الذي كان مقدَّراً سَلَفاً في علم الله الأزلي المحيط).

ب ـ إن جبريل أخطأ في إنزال الرسالة على محمد ﷺ بدلاً من عليٍّ

هناك عددٌ من الملاحظات المهمة المتعلّقة بهذه النقطة:

الملاحظة الأولى: إن الإمامية يعتقدون أن الملائكة ـ ولا سيَّما جبريل، الذي هو واحد من المقدَّمين فيهم ـ معصومون لا يخطئون، وأنهم لا يقعون في الخطأ، ولا يقترفون معصيةً، ولا يعصون الله عزَّ وجلَّ مطلقاً. وهذا جانبٌ من اعتقادهم بعصمة الملائكة، كما ورد في واحد من أهمّ كتبهم: (والملائكة روحانيون، معصومون، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، لا يأكلون، ولا يشربون، ولا يألمون، ولا يسقمون، ولا يشيبون، ولا يهرمون، طعامهم وشرابهم التسبيح والتقديس، وعيشهم من نسيم العرش، وتلذّذهم بأنواع العلوم، خلقهم الله أنواراً وأرواحاً كما شاء وأراد، وكلّ صنفٍ منهم يحفظ نوعاً ممّا خلق الله تعالى)[٧١].

فكيف إذن والحال هذه يتهمون جبريل بالكذب أو الخيانة أو الخطأ المقصود المتعمد، ولا سيَّما أن جبريل واحد من أعظم الملائكة، وأرفعهم شأناً ومكانة، وهو الذي كان مكلفاً بتبليغ الرسالة من الله إلى الرسول ﷺ، وقد ذُكر اسمه في عدد من الآيات القرآنية[٧٢] في مواضع التقدير والاحترام والتقديس؟!

الملاحظة الثانية: إن مسألة كره جبريل ولعنه تستدعي إلى الأذهان موقف

اليهود الكاره والمعادي له. وهذا الموقف قد أشارت إليه الكثير من الروايات المفسِّرة لعددٍ من آيات القرآن الكريم[٧٣].

كما أن (ابن حجر العسقلاني) قد أورد في فتح الباري سبب كره اليهود لجبريل عليه السلام بقوله: (وحكى الثعالبي عن ابن عبّاس أن سبب عداوة اليهود لجبريل أن نبيهم أخبرهم أن بختنصر سيخرب بيت المقدس، فبعثوا رجلاً ليقتله، فوجده شاباً ضعيفاً، فمنعه جبريل من قتله، فقال له: إنْ كان الله أراد هلاككم على يده فلن تسلط عليه؛ وإنْ كان غيره فعلى أيّ حقّ تقتله، فتركه، فكبر بختنصر، وغزا بيت المقدس، فقتلهم، وخربه، فصاروا يكرهونه لذلك)[٧٤].

والحقيقة أن المصادر والمراجع اليهودية تعطي لنا صورة مختلفة بعض الشيء عن الصورة التي تقدِّمها لنا المصادر الإسلامية حول مسألة كره اليهود لجبريل عليه السلام.

فالعهد القديم يقدِّم صورة إيجابية عن جبريل. ففي سفر دانيال يقوم جبريل بتبشير النبيّ دانيال بعددٍ من البشارات المهمة، وهو الذي ينقذ دانيال من جُبّ الأسود[٧٥]، وهو كذلك الذي ينقذ الفتية اليهود الثلاثة من أتون النار الذين تمّ إلقاؤهم فيه في زمن نبوخذ نصر[٧٦].

أما لو رجعنا إلى المصادر اليهودية المتأخِّرة فسوف نجد أن الصورة التي ترسمها تلك المصادر لجبريل تقترب كثيراً من الصورة التي تقدِّمها لنا الكتب الإسلامية التراثية.

فقد ورد في الموسوعة اليهودية (Jewish Encyclopedia)، نقلاً عن بعض الأجزاء من المشنا[٧٧] والتلمود[٧٨]، أن جبريل هو واحدٌ من الملائكة الأربعة التي تقف في الجوانب الأربعة من عرش الله، وهو بمثابة ملاك حارس للأجزاء الأربعة من العالم، وكذلك ورد (أن جبريل هو النار، وميكائيل هو البرد)[٧٩].

ولكنْ ما العلاقة التي تربط بين اعتقاد اليهود في جبريل واعتقاد الفرقة الغرابية فيه ـ الذي هو موضوع بحثنا ـ، وكرههم له؟

الحقيقة أن العلاقة بينهما وطيدةٌ إلى أبعد حدٍّ؛ ذلك أني أعتقد أن الفرقة الغرابية هي فرقةٌ مُختلَقة ولم يكن لها وجودٌ حقيقي، وأن أعداء الشيعة هم الذين اختلقوها؛ لاستخدامها في الدعاية ضدّهم. فلما فكَّر هؤلاء في الأفكار والمعتقدات

التي يلصقونها بتلك الفرقة؛ للتشنيع عليها، لم يجدوا خيراً من بعض العقائد والأفكار المنسوبة إلى اليهود؛ بسبب أن اليهود أعداء طبيعيون ومنطقيون للمسلمين، فأيّ عقيدة يهودية يتمّ نسبتها إلى الغرابية فهي بالتأكيد سوف تضعف الشيعة والتشيُّع ككلّ، وسوف تبعدهم عن ثوابت الدين الإسلامي وقواعده الثابتة[٨٠]. وسوف يتّضح ذلك بدرجةٍ أكبر عند مناقشة تناول بعض العلماء السنّة لمسألة الفرقة الغرابية، وكيف تم استخدامها في ضرب التشيُّع ككلّ.

الملاحظة الثالثة: إن هناك بيتاً من الشعر قد ورد كثيراً في المصادر الغرابية التي تذكر فرقة الغرابية؛ للتدليل على موقف أتباع تلك الفرقة من جبريل عليه السلام. وقد ورد هذا البيت بعدّة صيغ، وبه بعض الاختلافات. والصورة الأكثر تكراراً له هي:

غلط الأمين فجازها عن حيدر ... والله ما كان الأمين أميناً

والتفسير الذي تقدِّمه تلك المصادر لذلك البيت أن الشاعر الذي قاله هو أحد شعراء فرقة الغرابية، وإن المقصود بالأمين هنا هو جبريل عليه السلام، والضمير الملحق بجازها المقصود به النبوّة.

فلو رجعنا إلى الروايات الشيعية الإمامية التي تناولت ذلك البيت من الشعر لوجدنا أنها تقدم تفسيراً مختلفاً تماماً عن التفسير السابق. فالمقصود بالأمين يكون أبو عبيدة بن الجرّاح، والضمير الملحق بجازها يُقصد به الخلافة، لا النبوّة. أما الشاعر الذي أنشد البيت فهو أحد الشعراء المؤمنين بحقّ أهل البيت في خلافة الرسول صلى الله عليه وآله.

وتفصيل ذلك: إن أبا عبيدة بن الجرّاح قد عُرف عند أهل السنّة والجماعة بلقب الأمين؛ حيث إن هناك عدداً من الأحاديث النبوية الواردة في الكتب السنّية تؤكّد أن الرسول صلى الله عليه وآله هو الذي أطلق عليه لقب (أمين الأمة)، واختصه بذلك الاسم[٨١]. وبالطبع فإن الشيعة الإمامية لا تقبل تلك الأحاديث، وتعتقد أنها أحاديث مكذوبة عن الرسول صلى الله عليه وآله؛ لأن أبا عبيدة كان من أهمّ المناوئين لعليّ بن أبي طالب والمعارضين له بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وكان من أهمّ رجال الحزب القرشي الثلاثة الذين حضروا سقيفة بني ساعدة، وصرفوا أمر الخلافة إلى أبي بكر.

ولذلك فإن بيت الشعر ـ في هذا السياق ـ يُقْصَد منه التعريض والإنكار على أبي عبيدة، وإظهار خيانته للأمانة التي حملها الرسول صلى الله عليه وآله لأصحابه في غدير خمّ، عندما

أوصى بأن يخلفه ابن عمّه عليّ بن أبي طالب[٨٢].

ج ـ إنهم عرفوا بالغرابية؛ لأنهم اعتقدوا أن محمداً ﷺ كان يشبه عليّاً كما يشبه الغراب الغراب، أو كما يشبه الذباب الذباب

وتوجد عدّة ملاحظات على هذه النقطة:

الملاحظة الأولى: من أكثر الأمور إثارةً للدهشة في ما يخصّ فرقة الغرابية هو اسمها: (الغرابية)؛ إذ إن معظم الفرق التي نجدها في التاريخ الإسلامي قد تمّ اشتقاق اسمها من أسماء عدد من مؤسِّسيها، أو كبار قادتها، مثل: الزيدية والخطابية والجارودية والإسماعيلية والسبئية وغيرها من الفرق. وكذلك من الممكن أن نجد فرقاً قد تسمَّتْ باسم أهمّ معتقداتها، كالمعتزلة والإمامية وغيرها. أما أن نجد فرقةً قد تسمَّتْ باسم طير أو حيوان فذلك أمرٌ غريب مستهجن لم يُعْرَف أو ينتشر في التاريخ الإسلامي.

والشيء الذي يزيد من دهشتنا حول الغرابية هو أن الاسم الذي اختارته تلك الفرقة؛ لتمييزها هو اسم طير يحمل الكثير من المعاني السلبية والبغيضة عند العرب، وفي العقلية العربية ـ الإسلامية ككلّ.

فالغراب هو الذي علَّم ابن آدم كيف يدفن أخاه القتيل[٨٣]، وهو الرسول الذي بعث به نبيّ الله نوح لاستكشاف اليابسة بعد الفيضان، ولكنّه لم يرجع، فعرف نوح أن المياه لا تزال تغمر الأرض[٨٤].

فكما ارتبطت صورة الغراب بمعاني الموت واليأس في التراث الإسلامي القرآني والحديثي، فإننا نجدها قد ارتبطت أيضاً بالقتل والدمار والخراب في الواقع الزمني التاريخي؛ لأن الغراب دائماً ما كان يحضر بعد انتهاء المعارك والحروب، فيقوم بنهش لحوم وجثث القتلى، وهو بالطبع الأمر الذي جعل منه رمزاً للخسّة والدناءة والبُعْد عن معاني الشجاعة والإقدام[٨٥].

وقد ورد ذكر الغراب في عددٍ من الأحاديث النبوية التي يُفْهَم منها غلبة التشابه والتماثل[٨٦].

ونلاحظ أن بعض المصادر قد ذكرت أن فرقة الغرابية كانت تعتقد بالتشابه

ما بين عليٍّ والرسول محمدﷺ، كالشبه بين الذباب والذباب، وهو الأمر الذي يأتي في نفس السياق الذي تقدِّمه تسمية الغرابية؛ لأن الذباب كان من الحشرات التي يحتقرها العرب، ويضربوا بها المثل في الضعف والصغر، حتّى ورد ذكره في القرآن الكريم بذلك المعنى[٨٧].

والملخَّص الذي نخرج به من كلّ ما تقدَّم بخصوص اسم الغرابية أنه وسط كل تلك الانطباعات والآراء السلبية المرتبطة بذلك الاسم فإنه من الصعب أن تكون هناك فرقةٌ قد وجدت وسمَّتْ نفسها بهذا الاسم، حتّى لو حاولنا أن نبرِّر ذلك بشبه الغربان جميعاً، فإنه كان ـ من البديهي ـ أن يحاول أفراد تلك الفرقة أن ينسبوا أنفسهم إلى أيّ نوعٍ آخر من الحيوانات التي يحبّها العرب، والتي يشبه بعضها بعضاً بشكلٍ كبير ـ وما أكثرها! ـ، فماذا كان عليهم لو استخدموا اسم حيوان كالأسد أو الذئب أو أيّ حيوان آخر ترتبط به أفكار إيجابية؟!

إذن من المرجح عندي أن تلك التسمية التي لحقت بتلك الفرقة قد تم تسميتها من جانب أعدائها ومبغضوها، وهو أمرٌ نلاقيه كثيراً في أحداث التاريخ[٨٨].

الملاحظة الثانية: هل كان عليّ بن أبي طالب قريب الشبه فعلاً بمحمدﷺ وقت نزول الرسالة، إلى الحدّ الذي يجعل جبريل يخطأ في التفرقة بينهما؟

بالنسبة إلى سنّ الرجلين من المعروف أنه حين نزول الرسالة كان عمر محمدﷺ أربعون عاماً، بينما كان عمر عليّ بن أبي طالب لا يزيد عن سبعة أعوام.

أما بالنسبة إلى الشكل فقد تواترت الأقوال التي تصف محمداًﷺ بأنه كان بين الطول والقصر، فهو أطول من القصير، وأقصر من الطويل، طويل الشعر، أقنى الأنف[٨٩]. أما عليّ بن أبي طالب فقد وردت أوصافه على أنه قصير القامة، ضخم البطن، أصلع الرأس. فكيف إذن يمكن أن نشبه الاثنان ببعضهما؟!

ثالثاً: استخدام فرقة الغرابية في الدعاية المضادّة للتشيُّع

حفل التاريخ الإسلامي بالكثير من النماذج والأمثلة التي تمّ استخدام العقائد الدينية فيها لمهاجمة مذهب معين، أو التنديد بفرقةٍ أو بجماعة بعينها.

وكانت العقائد المنسوبة إلى فرقة الغرابية سبباً مهمّاً في أن الكثير من العلماء

من أهل السنة والجماعة قد وجدوا أداةً فعالة يمكن أن يستخدموها ويستعينوا بها ضدّ الشيعة الإمامية، بحيث تمّ استغلال تلك العقائد في التشنيع على الشيعة، وتسفيه عقائدهم وأفكارهم، والحطّ من قدرهم، على مدار القرون الماضية.

وسوف أعرض بعجالةٍ لأقوال اثنين من أكبر وأعظم علماء السنّة في فرقة الغرابية، وهما: ١ـ ابن حزم الأندلسي(٤٥٦هـ)؛ ٢ـ ابن تيمية(٧٢٨هـ).

وقد قمتُ باختيار هذين العالمين الكبيرين على وجه الخصوص لعددٍ من الأسباب، وهي:

١ـ التنوُّع المكاني: فابن حزم كان يعيش في الأندلس، في أقصى المغرب الإسلامي؛ أما ابن تيمية فقد كان يعيش في قلب المشرق الإسلامي، في بلاد الشام ومصر.

٢ـ التنوُّع الزماني: حيث إن كلاًّ من الرجلين كان يعيش في فترةٍ زمنية بعيدة كلّ البعد عن الفترة التي عاش فيها الآخر. فابن حزم عاش في القرن الخامس الهجري؛ أما ابن تيمية فعاش في أواخر القرن السابع وبدايات القرن الثامن الهجريّين. وعليه فإن متابعة ومراجعة مقالتَيْهما في فرقة الغرابية تعطي صورةً واضحة عن تناول العلماء من أهل السنّة والجماعة لمسألة الغرابية عبر القرون.

٣ـ التنوُّع الفكري: حيث إن كلاًّ من: ابن حزم؛ وابن تيمية، كان مؤسِّساً لتياراً فكرياً إصلاحياً جديداً داخل الإطار العامّ للفكر الإسلامي السنّي. فابن حزم كان ظاهرياً، ولكنّ ظاهريته كانت تختلف كثيراً عن ظاهرية داوود الأصبهاني، مؤسِّس المذهب الظاهري؛ لأن المناخ الثقافي الفكري الأندلسي المحيط بابن حزم قد دفعه دفعاً لأن يسلك مسلكاً فقهياً مختلفاً عن سابقيه من أهل الظاهر.

وكذلك ابن تيمية كان حنبلياً، ولكنه كان مختلفاً عن حنابلة عصره، في كونه اتّجه للنظر العقلي، واستخدام مناهج أهل الجَدَل والكلام في الردّ عليهم.

ولجميع تلك الأسباب السابقة فإن لدراسة فرقة الغرابية من كتب هذين العالمين تحديداً أهمّية كبيرة في فهم كيف نظرت العقلية الجمعية السنّية إلى الاعتقادات المتداولة والشائعة عن تلك الفرقة؟ وكيف تمّ استخدامها في الصراع مع الاتجاه الشيعي الإمامي عموماً؟

أ ـ ابن حزم والغرابية

ابن حزم

هو أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم. ولد في قرطبة، عاصمة الدولة الأموية في الأندلس، في عام ٣٨٤هـ. وكان أبوه أحمد بن سعيد بن حزم أحد كبار الوزراء في دولة الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر. كما أنه تولّى الوزارة في عهد ولدَيْه عبد الملك المظفَّر وعبد الرحمن شنجول. وكان من الطبيعي والحال كذلك أن ينشأ ابن حزم في ظلّ حياة مترفة منعمة، تليق بكونه ابناً لأحد كبار الوزراء في الدولة. وقد تابع ابن حزم الخطّ السياسي الذي اختطّه أبوه من قبل، فنجده بعد انهيار الدولة العامرية يعمل في عددٍ من المناصب الوزارية عند عددٍ من الخلفاء الأمويين، الذين أعلنوا خلافتهم أثناء الفتن والاضطرابات التي سادَتْ أنحاء وأرجاء الأندلس بعد اقتحام الزهراء والزاهرة، وتردُّد الأقوال عن وفاة الخليفة هشام المؤيّد بالله.

وكان ابن حزم قد بدأ حياته العلمية متَّبعاً المذهب الشافعي، ثمّ سرعان ما تركه، واتَّبع المذهب الظاهري، حتّى أصبح واحداً من أهمّ وأشهر أعلامه في العالم الإسلامي قاطبةً. وكان من الطبيعي أن يصطدم ابن حزم بالفقهاء والعلماء من أتباع المذهب المالكي، وخصوصاً أن ذلك المذهب كان أوسع المذاهب انتشاراً في الأندلس.

ودخل ابن حزم في العديد من المناظرات مع العلماء المالكيين، مثل: أبي الوليد الباجي وغيره. وكذلك دخل في العديد من المناقشات مع أتباع المذاهب العقائدية المختلفة، مثل: الأشاعرة، وأصحاب الديانات الأخرى، مثل: اليهود، والنصارى.

وقد عرف ابن حزم بقوّته وعنفه في مناظراته، حتّى قيل: (شقيقان: سيف الحجّاج؛ ولسان ابن حزم)[٩٠]. وقد أدّى ذلك إلى نفور الكثير من الناس والعامّة منه، وتحريض العلماء والفقهاء ضدّه، حتّى انتهى به الأمر وقد تمّ نفيه في بلدته، وتمّ غسل كتبه ومَحْو ما فيها، بأمرٍ من ملك إشبيلية المعتضد بالله بن عبّاد. وكانت وفاة ابن حزم في عام ٤٥٦هـ.

وقد خلف ابن حزم وراءه تراثاً فكرياً ضخماً، حتّى قيل: إنه لا يوجد من علماء الإسلام مَنْ كان أكثر إنتاجاً علمياً من ابن حزم، سوى ابن جرير الطبري. وقد تنوَّعت مؤلَّفات ابن حزم في العديد من الاتجاهات؛ فقد كتب في الفقه والأنساب

والأصول والعقائد والمذاهب وعلوم القرآن، حتّى أنه كتب كتاباً في الحبّ، يُعرَف بـ (طوق الحمامة في الآلفة والإيلاف)[٩١].

ذكر الغرابية في كتابات ابن حزم

يعتبر كتاب الفصل في الأهواء والملل والنحل واحداً من أهمّ الكتب التي وصلتنا عن ابن حزم الأندلسي. وهذا الكتاب هو موسوعةٌ ضخمة، تعرَّض فيها ابن حزم لأقوال ومعتقدات عددٍ من الأديان المخالفة لدين الإسلام، مثل: اليهودية والنصرانية. كما أنه تعرَّض فيه لعددٍ من المذاهب العقائدية والفكرية التي خرجت من رحم الدين الإسلامي، مثل: الأشعرية، والمذهب الشيعي، ومذهب الخوارج، والجهمية، والمرجئة.

وقد اهتمّ ابن حزم في كتابه بذكر العقائد المنسوبة إلى كلّ فرقة أو جماعة، ثم الردّ عليها وتفنيدها وإثبات بطلانها وبُعْدها عن الطريق القويم. وقد ورد ذكر فرقة الغرابية في كتاب الفصل في الأهواء والملل والنحل عند ذكر شنائع الشيعة، حيث يقول: (واما الغالية من الشيعة فهم قسمان: قسمٌ أوجبت النبوّة بعد رسول اللهﷺ لغيره؛ والقسم الثاني أوجبوا الألوهية لغير الله عزَّ وجلَّ، فلحقوا بالنصارى واليهود، وكفروا أشنع الكفر.

فالطائفة التي أوجبت النبوّة بعد رسول اللهﷺ فرق: فمنهم: الغرابية، وقولهم: إن محمداًﷺ كان أشبه بعليٍّ من الغراب بالغراب، وإن الله عزَّ وجلَّ بعث جبريل﵇ بالوحي إلى عليٍّ، فغلط جبريل﵇ بمحمدﷺ، ولا لوم على جبريل في ذلك؛ لأنه غلط.

وقالت طائفةٌ منهم: بل تعمَّد ذلك جبريل، وكفَّروه، ولعنوه، لعنهم الله.

قال أبو محمد: فهل سمع بأضعف عقولاً، وأتمّ رقاعةً، من قومٍ يقولون: إن محمداًﷺ كان يشبه عليّ بن أبي طالب؟! فيا للناس! أين يقع شبه ابن أربعين سنة من صبيٍّ ابن إحدى عشرة سنة، حتّى يغلط به جبريل﵇. ثم محمدٌ﵇ فوق الربعة إلى الطول، قويم القناة، كثّ اللحية، أدعج العينين، ممتلئ الساقين، قليل شعر الجسد، أفرع؛ وعليٌّ دون الربعة إلى القصر، منكب شديد الانكباب كأنّه كسر ثم جبر، عظيم اللحية، قد ملأت صدره من منكب إلى منكب إذا التحى، ثقيل

العينين، دقيق الساقين، أصلع عظيم الصلع، ليس في رأسه شعرٌ، إلاّ في مؤخّره يسير، كثير شعر اللحية. فاعجبوا لحمق هذه الطبقة!

ثمّ لو جاز أن يغلط جبريل ـ وحاشا لروح القدس الأمين ـ كيف غفل الله عزَّ وجلَّ عن تقويمه وتنبيهه، فتركه على غلطه ثلاثاً وعشرين سنة. ثمّ أظرف من هذا كله: مَنْ أخبرهم بهذا الخبر؟ ومَنْ خرفهم بهذه الخرافة؟ وهذا لا يعرفه إلاّ مَنْ شاهد أمر الله تعالى لجبريل‏، ثم شاهد خلافه. فعلى هؤلاء لعنة الله ولعنة اللاعنين، والملائكة والناس أجمعين، ما دام لله في عالمه خلق)[٩٢].

ملاحظاتٌ على مقالة ابن حزم في الغرابية

١ـ إنه من أهمّ الأسس المؤثِّرة المكوِّنة لشخصية ابن حزم الأندلسي هو انتماؤه وتعصُّبه للعنصر الأموي بشكلٍ كبير، ظهر واضحاً في كتاباته.

فرغم أن أصل ابن حزم تحيط به الكثير من الشكوك والغموض، ورغم أن هناك عدداً من الروايات المتضاربة حول ذلك الموضوع، فإن أقوى الآراء ترى أنه ينتهي نسبه إلى (يزيد الأندلسي القرطبي اليزيدي)، وهو أحد موالي يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي. وقيل: إن جدّ ابن حزم هو (خلف بن معدان)، الذي كان مصاحباً للأمير الأموي عبد الرحمن الداخل أثناء مجيئه للأندلس عقب فراره من العباسيين.

ومن المؤكَّد أن علاقة ابن حزم بالأمويين لم تقتصر على الموالاة والنسب فحَسْب، بل إننا ـ كما ذكرنا من قبل ـ نجد أن أباه قد عمل وزيراً في الدولة الأموية، وأن ابن حزم نفسه كان وزيراً لبعض الخلفاء الأمويين زمن الفتنة.

إذن فالعلاقة بين ابن حزم والأمويين لا سبيل إلى إنكارها، وقد بلغت من القوة والتوثيق ما جعل ابن حزم يتّخذ موقفاً فكرياً أموياً إنْ صحّ التعبير.

ويجب أن نلاحظ كيف أثر التعصُّب الأموي لابن حزم في معارضته للتشيُّع والتنديد به في الكثير من المواضع في كتابه، حتّى لو استخدم في سبيل ذلك بعض الأقوال أو المعتقدات غير الصحيحة.

فعلى سبيل المثال: نجده عندما يتناول مسألة صحة القرآن وحفظه من التغيير والتبديل يقول، في معرض ردّه على اليهود والنصارى: (وأما قولهم في دعوى الروافض

تبديل القرآن فإن الروافض ليسوا من المسلمين، إنما هي فرقة حدث أوّلها بعد موت رسول اللهﷺ بخمس وعشرين سنة، وكان مبدؤها إجابة مَنْ خذله الله تعالى لدعوة مَنْ كاد الإسلام، وهي طائفةٌ تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر. وهي طوائف، أشدُّهم غلوّاً يقولون بألوهية عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وألوهية جماعة معه، وأقلُّهم غلوّاً يقولون بأن الشمس رُدَّتْ على عليّ بن أبي طالب مرتين)[٩٣].

وهو يؤكِّد على مسألة اعتقاد الشيعة الإمامية بتحريف القرآن بشكلٍ أكثر تفصيلاً في موضع آخر من كتابه، حيث يقول: (ومن قول الإمامية كلّهم، قديماً وحديثاً، أن القرآن مبدَّلٌ، زيد فيه ما ليس منه، ونقص منه كثير)[٩٤].

والحقيقة أن مسألة اعتقاد الشيعة الإمامية بتحريف القرآن هي مسألة تحيط بها الكثير من الشكوك والظنون، بحيث لا يمكننا أبداً أن نصدِّق ابن حزم في جزمه وقطعه بذلك الرأي بتلك الصورة الحاسمة، ولا سيَّما أن علماء الإمامية القدامى والمحدثين قد تواترت كتاباتهم ومؤلَّفاتهم بما يحمل عكس ذلك وينفيه ويدحضه.

٢ـ إن مقالة ابن حزم عن الغرابية لم تأتِ من مصادر ثابتة، أو من روايات قوية، بل إن ابن حزم قد أخذ تلك الروايات المرسلة بدون نقدٍ ظاهري أو باطني لها، ثم وضعها في كتابه، وعلَّق عليها وفنَّدها، دون أن يراجعها أو يحاول توثيقها؛ إذ إن ابن حزم قد جمع الكثير من المعلومات عن الشيعة والروافض من خلال أقوال علماء اليهود والنصارى المنتشرين في الأندلس، والذين كانوا يقدمون لمناظرة ابن حزم في الكثير من الأحيان، وكان هؤلاء العلماء كثيراً ما يقدِّمون الكثير من المطاعن والشبهات لضرب الإسلام، فكانوا يلتمسون تلك المعلومات في أيّ كتاب أو مصنَّف تصل أيديهم إليه، ثم يعرضونه على علماء المسلمين للردّ عليه.

ولمّا كان ابن حزم من أهمّ المناظرين المسلمين فقد اطَّلع بحكم خبرته على الكثير من تلك المطاعن والشبهات التي أتى بها اليهود والنصارى من الكتابات التي وضعت للردّ على الشيعة الإمامية، فآثر أن ينفيها جملةً واحدة بتكفير الإمامية واعتبارهم خارجين عن الدين الإسلامي، ثم بدأ في استخدام تلك الطعون في الردّ والهجوم على أصحاب المذهب الإمامي الشيعي أنفسهم، دون أن يهتمّ بتحقيق تلك الروايات التي بُنيت عليها الشبهات من الأساس.

ولذلك نجده عند الحديث عن الغرابية يطرح الكثير من الأسئلة المستنكرة، ويظهر السخرية والتهكُّم على كيفية اعتقاد جماعةٍ أو فرقة بتلك المعتقدات. وكان الواجب أن يحقق تلك الروايات، وأن يتأكَّد من وجود فرقةٍ تقول بتلك الأقوال، قبل أن يستخدمها في نقد خصومه.

والباحث في منهجية ابن حزم في كتاباته ومؤلَّفاته سيجد أن هناك الكثير من العلماء الذين انتقدوه وهاجموه بسبب تلك النقطة تحديداً.

فعلى سبيل المثال: نجد أن القاضي أبا بكر بن العربي المالكي(٥٤٣هـ) يوجِّه سهام النقد لابن حزم، في كتابه العواصم من القواصم، فيقول عنه: (ينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا؛ تنفيراً للقلوب منهم)[٩٥].

وها هو تاج الدين السبكي الشافعي(٧٧١هـ)، في كتابه طبقات الشافعية الكبرى، يفصل تلك المسألة، فيقول: (وهذا ابن حزم رجلٌ جريءٌ بلسانه، متسرِّع إلى النقل بمجرّد ظنّه، هاجم على أئمة الإسلام بألفاظه. وكتابه هذا الملل والنحل من شرّ الكتب. وما برح المحقِّقون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه؛ لما فيه من الإزراء بأهل السنّة، ونسبة الأقوال السخيفة إليهم من غير تثبُّت، والتشنيع عليهم بما لم يقولوه)[٩٦].

وفي موضعٍ آخر ينقد السبكي ابن حزم؛ لتخطئته لأبي الحسن الأشعري، فيقول: (والذي تحقَّقته بعد البحث الشديد أنه لا يعرفه، ولا بلغه بالنقل الصحيح معتقده، وإنما بلغته عنه أقوالٌ نقلها الكاذبون عنه، فصدَّقها بمجرّد سماعه إياها، ثم لم يكتفِ بالتصديق بمجرد السماع حتّى أخذ يشنِّع)[٩٧].

ويتّضح من تلك الأقوال السابقة أن الكثير من العلماء السنّة قد انتقدوا ابن حزم في منهجيته القائمة على جمع المعلومات بتسرُّعٍ، وبدون التأكُّد من صدقها، ثم الإسراع بعد ذلك إلى استخدام تلك المعلومات في الهجوم على أصحابها، وهو الأمر الذي لمسناه في مقالة ابن حزم عن فرقة الغرابية.

ب ـ ابن تيميّة والغرابية

ابن تيميّة

هو تقي الدين أبو العباس أحمد عبد الحليم الحرّاني، ثم الدمشقي، الحنبلي.

واشتهر بلقب (ابن تيمية). وهناك خلافٌ كبير بين الباحثين والمؤرِّخين في أصل ابن تيمية؛ حيث يرى بعض الباحثين أنه يرجع إلى أصول عربية، وأنه ينتسب إلى قبيلة بني نمير[٩٨]؛ بينما يرى عددٌ آخر من الباحثين أنه يعود إلى أصول كردية[٩٩].

وقد عُرف ابن تيمية بلقب شيخ الإسلام، وتتلمذ على يده عددٌ من كبار العلماء، مثل: ١ـ ابن القيّم الجوزية؛ ٢ـ ابن كثير؛ ٣ـ شمس الدين الذهبي.

وكانت الفترة الزمنية التي عاش فيها ابن تيمية فترة اضطرابات وفتن في المشرق الإسلامي عموماً، وبلاد الشام خصوصاً، حيث شهدت تلك الفترة الكثير من التغيُّرات السياسية؛ بسبب ظهور عدد من القوى الحربية، التي سرعان ما اصطدمت ببعضها.

فقد كان ابن تيمية موجوداً في دمشق إبّان غزو المغول لها بقيادة غازان خان. وقد لعب ابن تيمية دوراً كبيراً في المفاوضات التي قام بها أهل دمشق مع الجيش الفاتح. كما أنه شارك فيما بعد في تشجيع وإثارة حماس الجيش المملوكي الذي اصطدم بالقوات المغولية في موقعة شقحب في عام ٧٠٢هـ.

وقد تعرَّض ابن تيمية للحبس والسجن في مصر والشام لعدّة مرات، وكان ذلك بسبب مجموعة من الفتاوى والآراء التي قال بها، واختلف معه فيها عددٌ من كبار العلماء في عصره.

وقد ألَّف ابن تيمية عدداً كبيراً من الكتب، ومن أهمّها: ١ـ بيان تلبيس الجهمية؛ ٢ـ العقيدة الواسطية؛ ٣ـ الجواب الصحيح لِمَنْ بدل دين المسيح.

ويعتبر كتاب (منهاج السنّة النبوية في الردّ على الشيعة القدرية) واحداً من أهمّ كتب ابن تيمية. وقد كتبه ردّاً على كتاب العالم الشيعي ابن المطهّر الحلّي[١٠٠] المعروف بـ (منهاج الكرامة في إثبات الإمامة)[١٠١].

ذكر ابن تيمية للغرابية

لم يذكر ابن تيمية فرقة الغرابية بشكلٍ واضح أو صريح في أيّ كتاب من كتبه. لكننا لو رجعنا إلى كتابه منهاج السنة النبوية لوجدنا أنه قد أشار إلى تلك الفرقة بشكلٍ مستتر، عن طريق ذكر بعض من عقائدها وأفكارها.

ففي الجزء الأول من منهاج السنة يحاول ابن تيمية أن يعقد مقارنة بين عقائد الشيعة واليهود، وأن يثبت أن هناك مشابهة كبيرة في عقائد الفريقين، فيقول: (واليهود تبغض جبريل، ويقولون: هو عدوّنا من الملائكة، وكذلك الرافضة يقولون: غلط جبريل بالوحي على محمد صلى الله عليه وآله)[١٠٢].

ملاحظاتٌ على مقالة ابن تيمية في الغرابية

١. إن ابن تيمية لم يذكر اسم الغرابية مطلقاً عند ذكره لمسألة كره الرافضة لجبريل، بل إنه جعل من تلك العقيدة علماً على الشيعة الإمامية ككلّ.

وهو أمرٌ غريب، وظاهر الخطأ. وقد أوردنا في موضعٍ سابق من هذا البحث عدداً من الأدلة التي تثبت أن عموم الشيعة الإمامية لا يعتقدون بتلك المقالة، ولا يؤمنون بصحتها.

بل إن ابن المطهّر الحلّي، صاحب كتاب منهاج الكرامة، الذي ردّ عليه ابن تيمية في منهاج السنّة، لا يذكر شيئاً عن الغرابية، ولا يورد عقيدة كره جبريل في كتابه على الإطلاق.

فمن أين إذن أخذ ابن تيمية تلك المقالة؟ ولماذا ألصقها بالشيعة الإمامية الروافض، بالرغم من تنصُّلهم وتبرُّؤهم منها؟

الحقيقة أنه لو تفحصنا كتاب منهاج السنّة، وتدبَّرنا في منهج مؤلِّفه، وفي ردود علماء السنة عليه، لوجدنا إجابةً شافية للأسئلة التي طرحناها.

فقد أعلن عددٌ من كبار أئمة وعلماء أهل السنّة والجماعة القدامى والمحدثين إنكارهم على المنهج الذي اتَّبعه ابن تيمية في كتابه، وظهر ذلك بوضوحٍ في كتاباتهم.

فعلى سبيل المثال: نجد أن ابن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ) قد ردّ على ابن تيمية في موضعين من كتبه:

الموضع الأول: في كتاب (لسان الميزان)، حيث جاء فيه: (لكن وجدته - يقصد ابن تيمية - كثير التحامل إلى الغاية في ردّ الأحاديث التي يوردها ابن المطهّر، وإنْ كان معظم ذلك من الموضوعات والواهيات، لكنّه ردّ في ردِّه كثيراً من الأحاديث الجياد

التي لم يستحضر حالة التصنيف مظانّها؛ لأنه كان لاتّساعه في الحفظ يتَّكل على ما في صدره، والإنسان عامدٌ للنسيان، وكم من مبالغةٍ لتوهين كلام الرافضي أدّته أحياناً إلى تنقيص عليٍّ رضي الله عنه؟!)[103].

اما **الموضع الثاني** فنجده في كتاب (الدرر الكامنة)، وذلك عند ترجمة ابن المطهر الحلّي، حيث نجد قول ابن حجر: (له كتابٌ في الإمامة، ردّ عليه ابن تيمية بالكتاب المشهور المسمّى ـ الردّ على الرافضي ـ وقد أطنب فيه، وأجاد في الردّ، إلاّ أنه تحامل في مواضع كثيرة، وردّ أحاديث موجودة، وإنْ كانت ضعيفة، بأنها مختلقة)[104].

اما من العلماء المعاصرين الذين أنكروا على منهج ابن تيمية في منهاج السنّة فنجد ناصر الدين الألباني؛ حيث إنه ردّ على ابن تيمية؛ بسبب قيام الأخير بتضعيف حديث الموالاة[105]، فيقول الألباني: (فمن العجيب حقّاً أن يتجرّأ شيخ الإسلام ابن تيمية على إنكار هذا الحديث وتكذيبه... كما فعل في الحديث المتقدِّم هناك)[106].

وبعد أن يقوم الألباني بإظهار قوّة الحديث وصحته، يقول: (وهو قويٌّ متين، كما ترى، فلا أدري بعد ذلك وجه تكذيبه للحديث إلاّ التسرُّع والمبالغة في الردّ على الشيعة! غفر الله لنا وله)[107].

وقد تنبَّه عددٌ من العلماء المعاصرين لابن تيمية إلى الغلطات المنهجية التي وقع فيها أثناء جداله وردّه على الشيعة الإمامية، فبيَّنوا ذلك، وانتقدوا ابن تيمية، ومنهم: ١ـ ابن حجر الهيثمي؛ ٢ـ تاج الدين السبكي؛ ٣ـ شمس الدين الذهبي.

الهوامش

(١) ابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ١٦، تقديم وتحقيق وتعليق: د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣م.

(٢) المصدر السابق: ١٩ ـ ٢٠.

(٣) المصدر السابق: ٢٠.

(٤) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ٥، ط٢، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار

الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٩م.

(٥) أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: ٢٨٠ ـ ٢٨١، تحقيق: محمد فتحي النادي، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠م.

(٦) يشير الإسفراييني هنا إلى الحديث النبوي، قال رسول اللهﷺ: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة؛ وسبعون في النار. وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار؛ وواحدة في الجنة. والذي نفس محمد بيده، لتفترقنّ أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة؛ وثنتان وسبعون في النار. قيل: يا رسول الله، مَنْ هم؟ قال: الجماعة». (سنن ابن ماجة، ح٣٩٩٢).

(٧) أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: ١٢٣، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.

(٨) الإسفراييني، التبصير في الدين: ١٢٨.

(٩) المصدر السابق: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(١٠) المصدر السابق: ١٢٩.

(١١) (الغنوصية) هو مصطلحٌ يشير إلى العقائد الدينية القديمة التي اهتمّ أتباعها والمؤمنون بها بالجنوح إلى العالم الروحاني الخفيّ غير المحسوس، والابتعاد طواعيةً عن العالم المادي المحيط بهم، وقد ظهر ذلك الاتجاه في الكثير من الأديان القديمة، مثل: الديانة المصرية القديمة، واليهودية، وعقائد الفرس، والبابليين، وإنْ كان قد ظهر بصورةٍ أكثر وضوحاً في الأفلاطونية الحديثة، والمسيحية. كما أن ذلك الاتجاه الفكري قد ظهر في عددٍ من المذاهب الإسلامية، مثل: الصوفية. (الباحث)

(١٢) الأريوسية اتّجاهٌ ومذهب عقائدي مسيحي يُنسب إلى آريوس(٢٥٦ ـ ٣٣٦م)، وهو أحد علماء الدين المسيحي في القرن الثالث الميلادي، أصله من البربر في ليبيا، درس علم اللاهوت، وأصبح أحد العلماء المتميزين في الإسكندرية، وأعلن أنه يعتقد بأن المسيح غير مساوٍ ولا مكافئ للأب في القدرة والمكانة، وأن الله قام بخلق المسيح ثمّ أوكل إليه أن يخلق جميع الموجودات، أي إنه اعتبر المسيح بمثابة حلقةٍ وسيطة تربط ما بين الذات الأوّلية والقديمة من جهة والمخلوقات كلّها من جهةٍ أخرى، فأحدثت آراؤه الكثير من الصخب في جميع أنحاء العالم المسيحي، ما استدعى أن يقوم الإمبراطور قسطنطين الأول بالدعوة لعقد مجمع كنسي في نيقية في عام ٣٢٥هـ، حيث تمّ اجتماع عدد كبير من علماء الدين المسيحي، وتمّ الاتفاق على معارضة نظرية آريوس، واعتبارها هرطقة وبدعة، ومحاربتها، ورغم ذلك ظلّت الآريوسية منتشرةً ومتواجدة في بعض المناطق من العالم المسيحي. (الباحث).

(١٣) فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٥٩ ـ ٦٠.

(١٤) المصدر السابق: ٦٠.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر السابق: ٦١.

(١٧) راجع: ترجمة فخر الدين الرازي في: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٨: ٨١ ـ ٩٦، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة؛ جلال الدين

السيوطي، طبقات المفسرين: ١١٥ ـ ١١٦، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٦م؛ شمس الدين الداوودي، طبقات المفسرين ٢: ٢١٥ ـ ٢١٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٨) كان إقليم الريّ في القرن السادس الهجري معقلاً مهماً من معاقل الشيعة الاثنا عشرية، كما أنه في الوقت ذاته كان هدفاً للدولة النـزارية، التي يوجد مقرها في قلعة ألموت بشمال إيران. وقد حاولت تلك الدولة أن تستميل أهل الريّ إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي، فبعثت الكثير من الدعاة في تلك النواحي، وشجعت أهلها على الانضمام للحركة. وفي نفس الوقت الذي كان يحدث فيه ذلك الصدام الشيعي ـ الشيعي كانت دولة السلاجقة السنّية تفرض سيطرتها على إيران، وكانت تعمل بكلّ جهدها للتمكين للمذهب السنّي. كل تلك الصراعات الدائرة في إقليم الريّ في القرن السادس الهجري ـ ولا سيَّما في أواخره ـ قد أوجدت بيئةً حاضنة مناسبة لظهور وتصاعد حدّة الخلافات والصراعات المذهبية بين الفرق المختلفة. (الباحث).

(١٩) عباس بن منصور السكسكي، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان: ٧٣، ط٢، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٩٦م.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام: ٤٢٠، عالم الكتب، بيروت.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات: ١٣٥ ـ ١٣٦، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.

(٢٤) راجع: شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، مختصر التحفة الاثني عشرية: ١٣، نقله من الفارسية إلى العربية: غلام محمد بن محي الدين بن عمر الأسلمي، اختصره وهذَّبه: السيد محمود شكري الألوسي، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٥٣م.

(٢٥) راجع: محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١٢٤٩، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦م.

(٢٦) راجع: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية: ٣٦ ـ ٣٧، دار الفكر العربي، بيروت.

(٢٧) راجع: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٦٦ ـ ٨٧، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

(٢٨) راجع: ابن النديم، الفهرست: ٢٣٦ ـ ٢٦٨، ٣٢١ ـ ٣٢٨، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

(٢٩) راجع: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال: ٥٦ ـ ٨٧، مراجعة: د. محمد سعيد رمضان البوطي والشيخ عبد القادر الأرناؤوط، تحقيق وتقديم: محمود بيجو، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(٣٠) راجع: أبو حامد محمد المقدسي، رسالة في الردّ على الرافضة: ١٣٤ ـ ٢٠٠، تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن، الدار السلفية، بومباي، ١٩٨٣م.

(٣١) فرقة السبئية هي إحدى الفرق الشيعية التي وردت كثيراً في عددٍ من كتب الفرق والمذاهب، وتنسب إلى عبد الله بن سبأ. وتعتبر فرقة السبئية من الفرق الغالية، التي أعطَتْ عدداً من الصفات الإلهية لعليّ بن أبي طالب، ورغم ورود اسم تلك الفرقة في الكثير من المصادر إلاّ أن هناك عدداً كبيراً من الأسباب التي تجعلنا نشكّك في وجود مؤسِّس تلك الفرقة. راجع: محمد يسري، عبد الله بن سبأ ودوره في ثورة الأمصار، راجع:

http://anfasse.org

(٣٢) فرقة الكاملية هي إحدى فرق الشيعة المندثرة، تُنسب إلى شخص يُعرف بـ (أبي كامل). وكان أبو كامل هذا يدعو إلى تكفير جميع الصحابة؛ بسبب تركهم بيعة عليّ بن أبي طالب بعد وفاة الرسولﷺ، وصرفهم أمر الخلافة إلى أبي بكر. كما أن تلك الفرقة قد طعنت في عليّ بن أبي طالب نفسه، ورأته مخطئاً ومتقاعساً عن الحقّ؛ لأنه قعد عن القتال، ولم يحارب أعداءه بعد سقيفة بني ساعدة؛ ولأنه آثر السلم والقعود عن القتال. وكان لتلك الفرقة بعض العقائد الباطنية الروحانية الخفيّة، فقد اعتقدوا بأن الإمامة تتناقل بين الأئمة في ما يشبه التناسخ، بحيث إن النور الموجود داخل الإمام ينتقل عقب وفاته إلى الإمام الذي يليه. وقد قيل: إن الشاعر (بشار بن برد) كان من أتباع ذلك المذهب. (أبو منصور البغدادي، الفرق بين الفرق: ٧٩؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٧٨، ط٢، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م).

(٣٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث: ١٢٥، ط٢، تحقيق: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م.

(٣٤) ابن قتيبة الدينوري، المعارف: ٦٢٣، ط٤، تحقيق وتقديم: د. ثروت عكاشة، القاهرة.

(٣٥) المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ ٥: ١٢٤، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(٣٦) المصدر السابق ٥: ١٣١.

(٣٧) أبو سعيد نشوان الحميري، الحور العين عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف: ٢٠٧، ط٢، تحقيق وضبط: كمال مصطفى، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٥م.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي، رحلة ابن جبير: ٢٥٢، دار صادر، بيروت.

(٤٠) أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١٣: ٢٢٦ ـ ٢٢٧، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٨م.

(٤١) للمزيد حول الشكوك والشبهات التي حامت حول صحّة بطلان كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة راجع: د. عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان، كتاب الإمامة والسياسة في ميزان التحقيق العلمي: ٢٣ ـ ٢٨، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٤م.

(٤٢) أبو زيد البلخي هو أحد علماء الإسلام البارزين في الأدب والفقه والفلسفة. كان عالماً في علوم الطب والرياضيات والجغرافيا. ألّف نحو سبعين كتاباً، ولكنْ فُقد أغلبها. (ويكيبديا).

(٤٣) رحلة ابن جبير: ٢٣٤.

(٤٤) المصدر السابق: ٢٧١.

(٤٥) المصدر السابق: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٤٦) المصدر السابق: ٢٥٢.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) ناصر خسرو، سفر نامه: ٥٨ ـ ٦٠، ط٢، ترجمة: د. يحيى الخشّاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.

(٤٩) لم أستطع ان أصل للكتاب المذكور، للشهرستاني، وأغلب الظنّ أن ذلك الكتاب قد ضاع ولم يصل إلينا، ولكنْ مما يلفت النظر في تلك المسألة أن الشهرستاني لم يذكر عقائد الغرابية مطلقاً في كتابه الأهمّ عن الفرق والمذاهب، وأقصد به كتاب الملل والنحل، ما يفتح الباب للاعتقاد باحتمالية أن يكون القلقشندي قصد بالشهرستاني مؤلّفاً آخر، غير أبي الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، المشهور بالشهرستاني(٥٤٨هـ)، صاحب كتاب الملل والنحل. (الباحث).

(٥٠) أبو جعفر أحمد بن أبي عبد الله البرقي، كتاب الرجال: ١٣، طهران، ١٩٦٣م.

(٥١) الفرقة الواقفية هي فرقة توقَّفت في الاعتقاد بالأئمة حتّى الإمام السابع موسى الكاظم، ولم يعتقد أتباع تلك الفرقة بإمامة باقي الأئمة الاثني عشر. (الباحث).

(٥٢) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، رجال النجاشي: ١٧٢، ط٦، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٧م.

(٥٣) المصدر السابق: ٢١٣.

(٥٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست: ٢، تصحيح وتعليق: محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات الشريف الرضي، قم.

(٥٥) راجع: المصدر السابق: ٤٧، ٥١، ٧٢، ٨٦؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٣٢٤، ٩١، ٢٠٤ ـ ٢٠٥، ٢٢٠، ١٩٨ ـ ٢٠١، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ٢٠٠٥م.

(٥٦) ابن شهرآشوب المازندراني، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنِّفين منهم قديماً وحديثاً: ١٠، ٢٦، ٦٥، راجعه وقدَّم له: السيد محمد صادق آل بحر العلوم، دار الأضواء، بيروت.

(٥٧) المصدر السابق: ١٦، ٥٢، ١٢٦، ١٣٨.

(٥٨) تقي الدين الحسن بن عليّ بن داوود الحلّي، كتاب الرجال: ٤١٦، ٤١٩، عني بطباعته: جلال الدين الحسيني، ١٩٦٣م.

(٥٩) المصدر السابق: ٤٢٠، ٤٣٣.

(٦٠) المصدر السابق: ٤٢٨.

(٦١) المصدر السابق: ٤٣٤.

(٦٢) ابن المطهر الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة علم الرجال: ٤٨٤، تصحيح وتحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ٢٠٠٢م.

(٦٣) السيد علي البروجردي، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال ٢: ٢٣١، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة المرعشي النجفي العامة، قم، ١٩٨٩م.

(٦٤) المصدر نفسه.
(٦٥) محمد رضا المظفَّر، عقائد الإمامية: ٣٥.
(٦٦) المصدر السابق: ٤٧.
(٦٧) راجع: محمد بن جرير بن رستم الطبري، المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: ١١١، تحقيق: محمد المحمودي، مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم؛ محمد يعقوب الكليني، أصول الكافي: ١٢٤، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥م؛ محمد بن علي بن موسى بن بابويه (الشيخ الصدوق)، الاعتقادات: ٨٤، تحقيق: عصام عبد السيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم؛ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى ١: ٤٢، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم؛ ابن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب ١: ٣٩، ط٢، تحقيق وفهرسة: د. يوسف البقاعي، دار الأضواء، بيروت، ١٩٩١م؛ علي بن موسى ابن طاووس الحلّي، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ١٦، مطبعة الخيام، قم؛ نور الله التستري، الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة: ١٧٦، عني بتصحيحه: جلال الدين الحسيني، دار مشعر، قم؛ محمد صادق الصدر، الشيعة الإمامية: ٥٣، ط٢، راجعه وعلق عليه: السيد مرتضى الرضوي، دار التوفيقية، القاهرة، ١٩٨٢م؛ محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها: ١٢١، دار الأضواء، بيروت، ١٩٩٠م.
(٦٨) على سبيل المثال راجع: الكليني، أصول الكافي: ٢١٣؛ الصدوق، الاعتقادات: ٩٢؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٥٠ ـ ٥٣، منشورات الشريف الرضى، قم؛ الشيخ المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ١: ٤٥ ـ ٥١، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، بيروت، ١٩٩٥م؛ ابن المطهر الحلّي، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين: ٢٥٤ ـ ٣٠٤، تحقيق: حسين الدركاهي، مركز تحقيقات العلوم الإسلامية، طهران، ١٩٩١م.
(٦٩) على سبيل المثال راجع: النعمان بن محمد، اختلاف أصول المذاهب: ١٢٣، ط٣، تحقيق وتقديم: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م؛ النعمان بن محمد، دعائم الإسلام ١: ٣٩، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
(٧٠) البداء هو الاعتقاد بأن الله تعالى من الممكن أن يظهر شيئاً على لسان وليّه أو نبيّه أو في ظاهر الحال؛ لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثم يمحوه، فيكون غير ما ظهر أوّلاً، مع سبق علمه تعالى بذلك. (محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: ٣٢).
(٧١) الصدوق، الاعتقادات: ٩١.
(٧٢) من الآيات القرآنية التي ورد بها ذكر جبريل‰.
(٧٣) ومن ذلك: تفسير **﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ❁ مَنْ كَانَ عَدُوّاً للهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٩٧ ـ ٩٨)، حيث ورد في سبب نزولها أن جماعة من اليهود قد سألوا الرسول‘ عن اسم الملاك الذي يأتيه، فلمّا قال لهم جبريل، قالوا له: (ذاك الذي ينـزل بالحرب وبالقتال، ذاك عدوّنا، لو قلتَ: ميكائيل، الذي ينـزل بالقطر وبالرحمة، تابعناك). (مسند أحمد بن حنبل؛ د. محمد بن عبد الوهاب العقيل، معتقد فرق المسلمين والنصارى واليهود والفلاسفة الوثنيين في الملائكة

المقربين: ٢٨١، أضواء السلف، الرياض، ٢٠٠٢م.

(٧٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٨: ١٦٦، المكتبة السلفية، القاهرة.

(٧٥) ٢١فَتَكَلَّمَ دَانِيآلُ مَعَ الْمَلِكِ: «يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ، عِشْ إِلَى الأَبَدِ! ٢٢إِلهِي أَرْسَلَ مَلاَكَهُ وَسَدَّ أَفْوَاهَ الأُسُودِ فَلَمْ تَضُرَّنِي؛ لأَنِّي وُجِدْتُ بَرِيئاً قُدَّامَهُ، وَقُدَّامَكَ أَيْضاً أَيُّهَا الْمَلِكُ، لَمْ أَفْعَلْ ذَنْباً». دانيال: ٢١ ـ ٢٢.

٢٤حِينَئِذٍ تَحَيَّرَ نَبُوخَذْنَصَّرُ الْمَلِكُ وَقَامَ مُسْرِعاً فَأَجَابَ، وَقَالَ لِمُشِيرِيهِ: «أَلَمْ نُلْقِ ثَلاَثَةَ رِجَالٍ مُوثَقِينَ فِي وَسَطِ النَّارِ؟» فَأَجَابُوا وَقَالُوا لِلْمَلِكِ: «صَحِيحٌ أَيُّهَا الْمَلِكُ». ٢٥أَجَابَ وَقَالَ: «هَا أَنَا نَاظِرٌ أَرْبَعَةَ رِجَالٍ مَحْلُولِينَ يَتَمَشَّوْنَ فِي وَسَطِ النَّارِ وَمَا بِهِمْ ضَرَرٌ، وَمَنْظَرُ الرَّابعِ شَبِيهٌ بِابْنِ الآلِهَةِ». ٢٦ثُمَّ اقْتَرَبَ نَبُوخَذْنَصَّرُ إِلَى بَابِ أَتُونِ النَّارِ الْمُتَّقِدَةِ وَأَجَابَ، فَقَالَ: «يَا شَدْرَخُ وَمِيشَخُ وَعَبْدَنَغُو، يَا عَبِيدَ اللهِ الْعَلِيِّ، اخْرُجُوا وَتَعَالَوْا». فَخَرَجَ شَدْرَخُ وَمِيشَخُ وَعَبْدَنَغُو مِنْ وَسَطِ النَّارِ. ٢٧فَاجْتَمَعَتِ الْمَرَازِبَةُ وَالشِّحَنُ وَالْوُلاَةُ وَمُشِيرُو الْمَلِكِ وَرَأَوْا هؤُلاَءِ الرِّجَالَ الَّذِينَ لَمْ تَكُنْ لِلنَّارِ قُوَّةٌ عَلَى أَجْسَامِهِمْ، وَشَعْرَةٌ مِنْ رُؤُوسِهِمْ لَمْ تَحْتَرِقْ، وَسَرَاوِيلُهُمْ لَمْ تَتَغَيَّرْ، وَرَائِحَةُ النَّارِ لَمْ تَأْتِ عَلَيْهِمْ. ٢٨فَأَجَابَ نَبُوخَذْنَصَّرُ وَقَالَ: «تَبَارَكَ إِلهُ شَدْرَخَ وَمِيشَخَ وَعَبْدَنَغُوَ، الَّذِي أَرْسَلَ مَلاَكَهُ وَأَنْقَذَ عَبِيدَهُ الَّذِينَ اتَّكَلُوا عَلَيْهِ وَغَيَّرُوا كَلِمَةَ الْمَلِكِ وَأَسْلَمُوا أَجْسَادَهُمْ لِكَيْلاَ يَعْبُدُوا أَوْ يَسْجُدُوا لإِلهٍ غَيْرِ إِلهِهِمْ». دانيال: ٢٤ ـ ٢٧.

(٧٧) المشنا هي مجموعة من الشرائع اليهودية المرويّة على الألسنة، وتأتي في المقام الثاني بعد التوراة، ويتمّ نسبتها إلى النبيّ موسى، وتعرف أحياناً بـ (التوراة الشفوية). (د. حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي: ٧٨).

(٧٨) التلمود هي الشروحات التي قام بها أحبار اليهود وعلمائهم لنصوص المشنا. (المصدر السابق: ٩٦).

(79) http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6450. Gabriel.

(٨٠) للمزيد عن العلاقة بين اليهودية والتشيُّع راجع بحثنا الموسوم بـ (الجذور اليهودية للتشيع، قراءةٌ نقدية لنظرية فلهاوزن):

http://www.nama. center. com/ActivitieDatials.aspx?ID=30626

(٨١) من تلك الأحاديث المقصودة:

١ـ قال رسول اللهﷺ لأهل نجران: (لأبعثنَّ عليكم أميناً حقّ أمين)، فأشرف أصحابه، فبعث أبا عبيدة رضي الله عنه. (صحيح البخاري، ح٣٧٤٥).

٢ـ إن أهل اليمن قدموا على رسول اللهﷺ، فقالوا: ابعث معنا رجلاً يعلِّمنا السنّة والإسلام، قال: فأخذ بيد أبي عبيدة، فقال: هذا أمين هذه الأمّة. (صحيح مسلم، ح٢٤١٩).

(٨٢) للمزيد حول تفسير هذا البيت ـ من وجهة نظر الشيعة الإمامية ـ راجع: نور الله التستري، الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة: ٢٣٣ ـ ٢٣٨.

(٨٣) **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ❖ لَئِنْ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ❖ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ**

﴿جَزَاءُ الظَّالِمِينَ * فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ * فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (المائدة: ٢٧ ـ ٣١).

(٨٤) جاء ذكر ذلك في الكتاب المقدّس:

٦وَحَدَثَ مِنْ بَعْدِ أَرْبَعِينَ يَوْماً أَنَّ نُوحاً فَتَحَ طَاقَةَ الْفُلْكِ الَّتِي كَانَ قَدْ عَمِلَهَا، ٧وَأَرْسَلَ الْغُرَابَ، فَخَرَجَ مُتَرَدِّداً حَتَّى نَشِفَتِ الْمِيَاهُ عَنِ الأَرْضِ. ٨ثُمَّ أَرْسَلَ الْحَمَامَةَ مِنْ عِنْدِهِ لِيَرَى هَلْ قَلَّتِ الْمِيَاهُ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ، ٩فَلَمْ تَجِدِ الْحَمَامَةُ مَقَرّاً لِرِجْلِهَا، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ إِلَى الْفُلْكِ؛ لأَنَّ مِيَاهاً كَانَتْ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ. فَمَدَّ يَدَهُ وَأَخَذَهَا وَأَدْخَلَهَا عِنْدَهُ إِلَى الْفُلْكِ. (التكوين: ٦ ـ ٩).

وقد وردت تلك القصة في عددٍ من التفاسير للقرآن الكريم.

(٨٥) وهناك العديد من الأدلة التي تثبت كراهية الغراب، ومنها: حديث رُوي عن الرسولﷺ يقول فيه: (الحية فاسقة، والفأرة فاسقة، والغراب فاسق). (سنن ابن ماجة، ح٣٢٤٩).

وما ورد في قصائد الشعر العربي:

وصاح غراب فوق أعواد بانة	بأخبار أحبابي فقسمني الفكر
فقلت غراب باغتراب وبانة	ببين النوى تلك العيافة والزجر
وهب جنوب باجتنابي منهم	وهاجت صبا قلت الصبابة والهجر

(٨٦) ومن تلك الأحاديث: عن عكرمة: «إن رفاعة طلق امرأته، فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير القرظي، قالت عائشة: وعليها خمار أخضر، فشكت إليها، وأرتها خضرةً بجلدها. فلما جاء رسول اللهﷺ، والنساء ينصر بعضهنّ بعضاً، قالت عائشة: ما رأيت مثل ما يلقى المؤمنات، لجلدها أشدّ خضرةً من ثوبها، قال: وسمع أنها قد أتت رسول اللهﷺ، فجاء ومعه ابنان له من غيرها، قالت: والله، ما لي إليه من ذنبٍ إلا أن ما معه ليس بأغنى عنّي من هذه، وأخذت هدبةً من ثوبها، فقال: كذبت، والله، يا رسول الله، إني لأنفضها نفض الأديم، ولكنها ناشزٌ تريد رفاعة، فقال رسول اللهﷺ: (فإنْ كان ذلك لم تحلّي له، أو لم تصلحي له، حتّى يذوق من عسيلتك)، قال: وأبصر معه ابنين له، فقال: (بنوك هؤلاء؟) قال: نعم. قال: (هذا الذي تزعمين ما تزعمين، فوالله لهم أشبه به من الغراب بالغراب». (صحيح البخاري، ح٥٤٨٧).

(٨٧) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣).

(٨٨) على سبيل المثال: نجد أنه أثناء بداية الدعوة الموحدية في المغرب الأقصى في بدايات القرن السادس الهجري قام قائد تلك الحركة محمد بن تومرت بتلقيب المرابطين بالزراجنة، وهي طيور بيضاء سوداء الصدر، وكان هدفه بذلك التعريض بهم والتشنيع عليهم. (الباحث).

(٨٩) الترمذي، مختصر الشمائل النبوية: ١٣ ـ ٢٧، ط٢، اختصره وحقّقه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان، ١٩٨٥م.

(٩٠) ابن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، طبقات علماء الحديث ٢: ٣٥٢، ط٢، تحقيق: أكرم البوشي وإبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.

(٩١) للمزيد حول ترجمة ابن حزم راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣: ٣٢٥ ـ ٣٣٠، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت؛ ابن عبد الهادي، طبقات علماء الحديث ٢: ٣٤١ ـ ٣٥٢؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨: ١٨٤ ـ ٢١٢، ط١١، تقديم: د. بشار عواد معروف، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م؛ محمد أبو زهرة، ابن حزم: ٢١ ـ ٥٩، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٩٢) ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل ٥: ٤٢ ـ ٤٣، تحقيق: محمد إبراهيم نصر ـ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

(٩٣) ابن حزم، الفصل ٢: ٢١٣.

(٩٤) المصدر السابق ٥: ٤٠.

(٩٥) أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم: ٢٤٩، تحقيق: د. عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة.

(٩٦) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ١: ٩٠.

(٩٧) المصدر نفسه.

(٩٨) إبراهيم محمد العلي، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رجل الإصلاح والثورة: ٣٦، دار القلم، دمشق، ٢٠٠٠م.

(٩٩) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: ١٨، دار الفكر العربي، القاهرة.

(١٠٠) ابن المطهر الحلّي هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي ابن المطهّر الحلّي، توفي في عام ٧٢٦هـ، وقد كتب منهاج الكرامة للسلطان المغولي أولجايتو خدابنده، أحد ملوك الدولة الإيليخانية، حيث قصد أن يدعوه إلى المذهب الشيعي، وهو الأمر الذي تمّ فعلاً في عام ٧٠٩هـ. (مقدمة منهاج السنة: ٨٩ ـ ٩٦).

(١٠١) للمزيد حول ترجمة ابن تيمية راجع: ابن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، طبقات علماء الحديث ٤: ٢٧٩ ـ ٢٩٦؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ: ١٤٩٦ ـ ١٤٩٨؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات ١: ٧٤ ـ ٨٠، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت؛ ابن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية: ٣ ـ ٢٤، دراسة وتحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٢م؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١: ١٤٤ ـ ١٦٠؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب ٨: ١٤٢ ـ ١٥٠، أشرف على تحقيقه وخرَّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، حقَّقه وعلَّق عليه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٦م؛ إبراهيم محمد العلي، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رجل الإصلاح والثورة: ٣٥ ـ ٨٤؛ محمد أبو زهرة، ابن تيمية: ١٧ ـ ١٠٦.

(١٠٢) ابن تيمية، منهاج السنة ١: ٢٧، تحقيق: محمد رشاد سالم، ١٩٨٦م.

(١٠٣) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٧: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(١٠٤) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة ٢: ٧١.

(١٠٥) يُقصد بهذا الحديث قول الرسولﷺ لعليّ بن أبي طالب في غدير خمّ: (مَنْ كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه). وقد ورد هذا الحديث في العديد من الكتب السنّية بطرق وروايات كثيرة. وقد حاول ابن تيمية أن يضعِّف هذا الحديث بعددٍ من الطرق. راجع: منهاج السنة ٧: ٣١٩ ـ ٣٢٥.

(١٠٦) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٥: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٥م.

(١٠٧) المصدر السابق ٥: ٢٦٤.

الشيخ الطوسي وتكميل كتاب الفهرست

الشيخ محمد باقر ملكيان(*)

قد يُقال ـ كما سمعناه غير مرّة عن سيّدنا الأستاذ المددي ـ بأنّ الشيخ لم يوفّق لتكميل الفهرست وتحريره النهائي.

ويمكن تأييد هذا المدّعى بشواهد وقرائن، فنذكر الآن جملة ممّا عثرنا عليه منها:

١ـ الشيخ قد وعد في مقدّمة الفهرست بأنّه يذكر ما قيل في الرواة من التوثيق والضعف، وهل أنّهم موافقون للحقّ أو أنّهم من الفرق المنحرفة، فقال: «إذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول فلا بُدَّ من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوَّل على روايته أو لا؟ وأبيِّن عن اعتقاده وهل هو موافق للحقّ أم هو مخالف له؟ لأنّ كثيراً من مصنِّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإنْ كانت كتبهم معتمدة».

إلاّ أنّه لم يَفِ بوعده في كثيرٍ من الموارد.

٢ـ إنّك إذا راجعت فهرست الشيخ والنجاشي تلاحظ أنّ الشيخ ذكر راوياً بعنوانٍ، وذكره النجاشي بعنوانٍ آخر، بل تجد راوياً بعنوانين في كتابٍ واحد.

ولعلّ السرّ في اختلاف العناوين اختلاف المصادر. فمثلاً: الشيخ ذكر العنوان من فهرست حميد، مع أنّ العنوان في فهرست النجاشي مأخوذٌ من فهرست عبد الله بن جعفر الحميري. وهكذا الحال حين تجد راوياً بعنوانين في كتابٍ واحد.

إلا أنّ هناك تكراراً في بعض العناوين مع اتّحاد المصدر، بل ومع اتحاد

(*) باحثٌ ومحقِّق بارز في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقَّق وصحَّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، وكتاب رجال النجاشي، في عدّة مجلَّداتٍ ضخمة.

الكتاب في بعض الأحيان. فمثلاً:

أ. قال في ترجمة محمد بن بندار بن عاصم: له كتاب المثالب. أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الحسين بن محمد بن عامر، عنه[1].

وقال في موضعٍ آخر: له كتاب المثالب. أخبرنا به ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن محمد بن بندار، عن رجاله[2].

ب ـ وقال في محمد بن شُرَيْح: له كتاب. أخبرنا به جماعة، عن أبي المفضّل، عن حميد، عن ابن سَماعة، عن محمد بن شُرَيْح[3].

وفيه: له كتابٌ. رويناه بهذا الإسناد، عن حميد، عن ابن سَماعة، عنه[4].

وفيه أيضاً: له كتابٌ. رويناه بهذا الإسناد، عن ابن نَهِيك، عنه[5].

ج. وقال في محمد بن إسماعيل بن بَزِيع: له كتابٌ في الحجّ. أخبرنا ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن إسماعيل[6].

وفيه: له كتبٌ، منها: كتاب الحجّ. أخبرنا به الحسين بن عبيد الله، عن الحسن بن حمزة العلوي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن إسماعيل[7].

هـ ـ وقال في إسماعيل بن مهران: صنّف مصنّفات كثيرة، منها: كتاب الملاحم. أخبرنا به الحسين بن عبيد الله، عن أبي غالب أحمد بن محمد الزراري قراءةً عليه، قال: حدَّثني عمّ أبي عليّ بن سليمان، عن جدّ أبي محمد بن سليمان، عن أبي جعفر أحمد بن الحسن، عن إسماعيل.

وله أصلٌ. أخبرنا به عدّة من أصحابنا، عن محمد بن عليّ بن الحسين، عن محمد بن الحسن، عن الصفّار، عن محمد بن الحسين، عنه[8].

وفيه: له كتاب الملاحم، وله أصلٌ. أخبرنا بهما عدّةٌ من أصحابنا، عن أبي المفضّل، عن أبي جعفر محمد بن جعفر بن بطّة، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن إسماعيل بن مهران[9].

ويمكن أن يؤيَّد بموارد أخرى[10].

وهذا، وإنْ صار سبب توهُّم جماعة، حيث زعموا تغاير العنوانين، إلا أنّه دليل على أنّ الشيخ لم يوفَّق لتكميل الفهرست وتحريره النهائي.

٣ـ إنّ الشيخ قد عقد في بعض أبواب الحروف باباً بعنوان «باب الواحد». والمراد منه عدم عنوان اسم في هذا الباب مرّتين. فمثلاً: إذا جاء في هذا الباب «مَسْعَدة» نعلم أنّه لم يذكر في هذا الباب رجلاً آخر باسم «مَسْعَدة».

هذا، ولكن الشيخ قد ذكر بعض العناوين في هذا الباب أكثر من مرّةٍ:

أ. جاء في باب الواحد من باب الألف إدريس مرّتين(١١).

ب ـ جاء في باب الواحد من باب الحاء الحارث(١٢) والحجّاج(١٣) مرّتين.

ج ـ جاء في باب الواحد من باب السين سندي(١٤) والسري(١٥) وسهل(١٦) مرّتين.

د ـ جاء في باب الواحد من باب الميم المفضَّل(١٧) مرّتين.

٤ـ عقد الشيخ باباً بعنوان «باب مَنْ عرف بكنيته ولم أقِفْ له على اسم».

ولكنْ تجد في هذا الباب بعض العناوين مثل: أبي الفرج الاصفهاني(١٨)، وهو وإنْ اشتهر بالكنية، إلا أنّ اسمه معلومٌ.

كما أنّ الشيخ قد صرَّح بأسماء بعض المذكورين في هذا الباب(١٩)، أو في أبواب أخرى(٢٠).

٥ـ الشيخ قد أحال في مواضع من رجاله إلى الفهرست(٢١).

ولكنْ هناك موردان لم نعثر عليهما في الفهرست؛ فإنّه قال في الرجال في ترجمة الحسين بن عبيد الله الغضائري: له تصانيف ذكرناها في الفهرست(٢٢).

وقال في الحسين بن عليّ بن سفيان البَزَوْفَري: له كتبٌ ذكرناها في الفهرست(٢٣).

وقد يبرَّر ذلك بأنّها سقطت منها، وكانت موجودةً في نسخة الأصل؛ فإنّ جلالة مقام الشيخ تأبى عن أن يخبر بشيءٍ لا أصل له(٢٤).

ولكنّ الظاهر أنّ ببال الشيخ ـ كما هو الحال في كثير من المصنِّفين ـ أن يذكرهما في الفهرست، إلا أنّه لم يوفَّق لذلك.

٦ـ إنّ عند الشيخ بعض الكتب، وكذا له طرق إليها، إلا أنّه لم يذكر هذه الكتب في الفهرست.

فمن ذلك: كتاب ثواب الأعمال، لجعفر بن سليمان القمي، فإنّه كان عند الشيخ أيضاً، وهو يروي هذا الكتاب عن عليّ بن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن

الوليد، عن جعفر بن سليمان القمي[٢٥].

ولعلّ ذلك أيضاً قرينةٌ على أنّ الشيخ لم يوفَّق لإكمال الفهرست، خصوصاً مع قوله في المقدّمة: «أنّ عليّ الجهد في ذلك، والاستقصاء في ما أقدر عليه».

وكيفما كان فجميع ذلك إمّا غفلة من الشيخ ، وكيف نلتزم به، وهو شيخ الطائفة، بل هو الشيخ على الإطلاق عند الإمامية، وهذا لا يليق بأصاغر الطلاب، فضلاً عن مثله؟!

وإمّا دليل على أنّ الشيخ لم يوفَّق لتكميل الفهرست وتحريره النهائي.

ولا بُعْدَ في ذلك، فكثرة اشتغال الشيخ بالتأليف والتصنيف في الفنون المختلفة الإسلاميّة، من الفقه والأصول وجمع الأحاديث والتفسير والكلام، من ناحيةٍ، واشتغاله بالتدريس والتعليم من ناحيةٍ أخرى، وابتلاؤه بالفتنة السلجوقية، وإحراق مكتبته، وهجرتُه من بغداد إلى النجف الأشرف، من ناحيةٍ ثالثة، وتأسيسُه جامعة كبرى في النجف الأشرف من ناحيةٍ رابعة، أدّت إلى القول بأنّه لو قسّمت مدّة حياته على تأليفاته لا يقع في مقابل كتابه هذا إلاّ ساعات معيَّنة محدودة[٢٦].

ثمّ إنّ هنا قرائن وشواهد على أنّ الشيخ وإنْ لم يوفَّق لتكميل الفهرست، إلاّ أنّه اشتغل بتكميلها طيلة سنين. فمن هذه الشواهد:

١ـ قد وجدنا بعد مقابلة نسخ الفهرست الاختلاف بينها. فمثلاً: قال في ترجمة السيّد المرتضى ـ على ما في بعض النسخ ـ: «طوّل الله عمره، وعضد الإسلام وأهله ببقائه، وامتداد أيّامه»، إلاّ أنّه جاء في بعض نسخ أخرى: «رضي الله عنه».

٢ـ إنّ الشيخ ألّف الفهرست في بغداد، ولأجله ذكره النجاشي في عداد مصنّفات الشيخ[٢٧]. إلاّ أنّ الشيخ بعد هجرته إلى النجف الأشرف اشتغل بتكميل الفهرست، ولأجله ذكر في عداد مصنَّفاته في ترجمة نفسه في الفهرست: كتاب اختيار الرجال، وكتاب المجالس في الأخبار[٢٨]، والمراد بكتاب المجالس في الأخبار هو كتاب الأمالي، ولا شَكَّ أنّ تأليفهما كان في النجف الأشرف.

٣ـ إنّ الشيخ عدَّ في الفهرست من كتبه كتاب الرجال[٢٩]. وقال في ترجمة كثيرٍ من رجاله: له كتب أو تصانيف ذكرناها في الفهرست[٣٠].

كما أنّه عدّ من كتبه في الفهرست: التهذيب، مع أنّه أحال في مشيخة

التهذيب إلى الفهرست[٣١]. وهذا دليلٌ على أنّ الشيخ أضاف إلى فهرسته شيئاً فشيئاً.

الهوامش

(١) الفهرست، الرقم ٦١٠.
(٢) الفهرست، الرقم ٦٢٦.
(٣) الفهرست، الرقم ٦١٦.
(٤) الفهرست، الرقم ٦٦٧.
(٥) الفهرست، الرقم ٦٧١.
(٦) الفهرست، الرقم ٦٠٦.
(٧) الفهرست، الرقم ٧٠٦.
(٨) الفهرست، الرقم ٣٢.
(٩) الفهرست، الرقم ٤١.
(١٠) ولاحظ أيضاً: الفهرست، الرقم ١٧٨، وقارنه مع الرقم ١٨٤؛ ٤٠، وقارنه مع الرقم ٤٤؛ ٤٧، وقارنه مع الرقم ٤٨؛ ١٩٦، وقارنه مع الرقم ٢٠٠؛ ٤٠٢، وقارنه مع الرقم ٤١١؛ ٦٤٦، وقارنه مع الرقم ٦٨٢؛ ٦٤٨، وقارنه مع الرقم ٦٨١؛ ٦٧٢، وقارنه مع الرقم ٦٩٢؛ ٦١٧، وقارنه مع الرقم ٦٤٣؛ ٨٨٢، وقارنه مع الرقم ٨٩٤؛ ٨٨٩، وقارنه مع الرقم ٩٨٦؛ ٨٨٥، وقارنه مع الرقم ٨٩٨؛ ٨٨١، وقارنه مع الرقم: ٨٩٥
(١١) الفهرست، الرقم ١٢٠؛ ١٢٥.
(١٢) الفهرست، الرقم ٢٥٥؛ ٢٦٥.
(١٣) الفهرست، الرقم ٢٦٠، ٢٦٢.
(١٤) الفهرست، الرقم ٣٤١؛ ٣٤٣
(١٥) الفهرست، الرقم ٣٤٢؛ ٣٤٨.
(١٦) الفهرست، الرقم ٣٣٩؛ ٣٤٥.
(١٧) الفهرست، الرقم ٧٥٨؛ ٧٦٥.
(١٨) الفهرست، الرقم ٨٥٥.
(١٩) لاحظ: الفهرست، الرقم ٨٣٠؛ ٨٣١؛ ٨٤٠.
(٢٠) لاحظ: الفهرست، الرقم ٨٩٤، وقارنه مع الرقم ٥١٧.
(٢١) لاحظ: رجال الطوسي، الرقم ٤٩٩٤؛ ٥٩٤٩؛ ٥٩٥٣؛ ٥٩٦٣؛ ٥٩٩٠ ـ ٥٩٩٣؛ ٦٠٠١؛ ٦٠٢٦؛ ٦٠٣٣؛ ٦٠٣٨؛ ٦٠٧٣؛ ٦٠٨١؛ ٦٠٩٢؛ ٦١١٧؛ ٦١٤١؛ ٦١٤٣؛ ٦١٨٨؛ ٦١٩٠؛ ٦٢٠٩؛ ٦٢٦٢؛ ٦٢٦٨؛ ٦٢٧٥؛ ٦٢٧٧؛ ٦٢٨٢؛ ٦٣١٨.
(٢٢) رجال الطوسي، الرقم ٦١١٧.

(٢٣) رجال الطوسي، الرقم ٦٠٩٢.

(٢٤) معجم رجال الحديث ٧: ٢٢، الرقم ٣٤٩٠.

(٢٥) لاحظ: جمال الأسبوع: ٤١٨.

(٢٦) نهاية التقرير ٣: ٢٣١.

(٢٧) رجال النجاشي، الرقم ١٠٦٨.

(٢٨) لاحظ: الفهرست، الرقم ٧١٤.

(٢٩) الفهرست، الرقم ٧١٤.

(٣٠) لاحظ: رجال الطوسي، الرقم ٤٩٩٤؛ ٥٩٤٩؛ ٥٩٥٣؛ ٥٩٦٣؛ ٥٩٩٠ ـ ٥٩٩٣؛ ٦٠٠١؛ ٦٠٢٦؛ ٦٠٣٣؛ ٦٠٣٨؛ ٦٠٧٣؛ ٦٠٨١؛ ٦٠٩٢؛ ٦١١٧؛ ٦١٤١؛ ٦١٤٣؛ ٦١٨٨؛ ٦١٩٠ـ٦١٩٠؛ ٦٢٠٩؛ ٦٢٦٢؛ ٦٢٦٨؛ ٦٢٧٥؛ ٦٢٧٧؛ ٦٢٨٢؛ ٦٣١٨.

(٣١) لاحظ: تهذيب الأحكام (المشيخة): ٨٨.

المسلمون ومسؤوليّة بناء مشروع التقدُّم التاريخي
أسباب العجز عن بناء دولة القانون والمؤسَّسات والعدل

أ. نبيل علي صالح(*)

لا شَكَّ بأنّ تحديدَ مسؤوليات واقع التردي (والضياع والتخلف) العربي الراهن ليست من المهام الشائكة في ظلّ توافر إمكانات الرصد والمتابعة والوعي الإجمالي والتفصيلي الدقيق بمجمل مشاكلنا الداخلية والخارجية، التي تفاقمت وباتت ـ بالرغم من تحديدنا لها ـ عصيةً على التغيير أو الإصلاح الداخلي.

ويمكن الاستنتاج مباشرةً ومن دون أيّ مواربة أو أدنى شكوك ـ حيث إن الوقائع والدلائل والشواهد العملية في عالمنا العربي والإسلامي أبلغ وأوضح من أيّ محاولة لحجبها أو إخفائها ـ أن العرب لم يتمكَّنوا بَعْدُ من تكوين نظم حكم مدنية، وإقامة دول مؤسساتية قانونية حقيقية بالمعنى العملي والاصطلاحي للكلمة، وأن الواقع الحالي عندنا يعبِّر أصدق تعبير عن فشل نخبنا السياسية الحاكمة (بمختلف مؤسّساتها الإدارية والتنفيذية) في الوصول إلى بناء هيكليةٍ عملية واضحة عن مفهوم الدول المدنية الحديثة بالمعنى الثقافي والسياسي العملي.

دور الاستبداد في التخلُّف والعجز التاريخي المقيم

ما زالت أمتنا محكومةً في وجودها ومرهونة في ممارساتها لنخب ونظم «أهلية ـ قبلية» تقليدية غير مدنية (بالمعنى السوسيولوجي التاريخي)، تمارس فيها المؤسسات الرسمية القائمة (كمنظومات عمل وأطر سياسية) حكماً فردياً فرعونياً مطلقاً، غير متناسب (لا شكلاً ولا مضموناً) مع منطق العصر والتطور والحداثة العلمية والمعرفية

(*) باحثٌ وكاتب في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

والسياسية (التي آلت إليها تجارب البشر في الحكم الديمقراطي المدني الدستوري)، ولا مكان فيها (في تلك النظم) لأيّ منهجية تفكير علمية رصينة، ولا صوت فيها سوى لصوت وفعل الماضي والسلف ولغة العنف والدم، التي انتقلت ـ بفعل قوة حضور وسطوة الأعراف والتقاليد ـ من أيديهم إلى أيدي الخلف من النخب السياسية القبلية الجديدة التي يحكمها قانونٌ واحد فقط، هو قانون البقاء والمصلحة والنزوع السلطوي، وتتحكم بوجودها أيديولوجيا الاستبداد المقيم.

وفي سياق رفض تلك النخب القبلية العربية لمنطق وقانون التغيُّر، ومحاربتها لسنّة وناموس التداول (وتلك الأيام نداولها بين الناس) السياسي والاجتماعي الطبيعي؛ استجابةً لمنطق تغيُّر الحياة وتطوُّر الإنسان، ومنعها لأيّ محاولةٍ يمكن من خلالها تشييد البنى الأساسية لإقامة مجتمع مدني متطوّر، فقد وصلت بها الأمور أن تقف بقوة حتى في وجه أيّ عامل تقدم علمي أو تقني (وليس سياسياً فقط)، وتمنعه من النفاذ أو الدخول إلى المجتمعات إذا كان يمكن أن يشتمّ من دخوله أيّ رائحة للتغيير، أو أيّ حراك بسيط قد يفضي إلى تغيير وجهة الأوضاع القائمة، أو إصلاح بعض الأفكار، ومن أيّ نوع كان، سواء في العقلية أو السلوك أو التوازنات الاجتماعية أو السياسية.

وفي سياق إحكام قبضتها على مجمل الحياة العامة في معظم البلاد العربية، وإسقاط أيّ محاولة جدّية للتغيير أو إصلاح الوضع العام على أيّ مستوى من المستويات التي تهمّ واقع وحياة ومعيشة مواطنيها ومجتمعاتها، ما زالت بعض تلك النخب القائمة مستمرّة في تكريس وجودها الأرعن على رأس السلطة، وتعميق ثقافة الفساد والإفساد، كجزءٍ من سياسة المواجهة بينها وبين الطبقات والفئات الاجتماعية المتضرّرة والمختنقة، الساعية بأيّ ثمنٍ للتغيير، والضاغطة بشدّةٍ على تلك النظم المغلقة، ممّا دفعها (ويدفعها على الدوام) لتخصيص قسمٍ كبير من موارد الدولة، وإمكانات المجتمع المادية والمالية والبشرية الهائلة المتوافرة؛ لتثبيت أركانها، وحماية مصالحها، وصون امتيازاتها، وضمان بقائها (النخبوي الأقلوي)، وتجذير سطوتها وانفلاتها من عقال القانون والمحاسبة والمساءلة، وقيامها بفرض الاستقرار والثبات (الثبات كوجهٍ آخر للموت)، بالقوّة المادّية العارية، أو بقوّة الأمر الواقع والعنف الرمزي، وسدّ كل منافذ التغيير، وإحباط أيّ أمل بإصلاح الحال المعقد القائم.

وهكذا لم يبْقَ هناك، في معظم البلاد العربية والإسلامية، أيّ هامش للاستثمار (البشري والطبيعي) المنتج في الحاضر والمستقبل، لا على صعيد الإنسان (من خلال فكره وعقله وطاقاته ومواهبه) ولا على صعيد الواقع والطبيعة (إبداعات واكتشافات وإنتاجات مختلفة)؛ لأن المواطن منعزل وبعيد عن المشاركة، ومنكفئ عن ساحة العمل والإنتاج والحضور والإبداع، ولا وقت لديه سوى لتحصيل معيشته وتأمين رزقه ومتطلّبات وجوده واحتياجاته الأساسية، من مأكلٍ وملبس ومشرب... إنه التهميش، والإفقار كنتيجة طبيعية، أوصلته إليها قرونٌ طويلة من الحكم الفردي ودولة الحكم العضوض والظلم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وسياسة القمع الممنهج وإلغاء الآخر... إنه العجز الكامن لنظام توازن سياسي وتعبئة سياسية، ولنظام توازن نفسيّ فرديّ هو ثمرة كلّ توازن اجتماعي، إنه عجز المجتمع الذي صنعته القوى والأفكار القائدة، وجعلته ملغماً بالحساسيات، وعميق النزاعات، مثخناً بالجروح الفردية والجماعية، فشل نظام عقائدي وفكري لا انسجام ولا تجانس فيه، وفشل نظام عمل سياسي لا قاعدة فيه للوحدة الاجتماعية ولا للحرّية. إنه فشل لمجموع التصوُّر والممارسة السياسية لصنفٍ اجتماعي نشأ مع التغلغل الغربي، وأخذ على عاتقه مسؤولية القيادة الاجتماعية التاريخية[1].

إن الأملَ بحدوث تطوُّرات حقيقية سياسية واجتماعية وعلمية وصناعية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية عموماً، يمكن أن تستجيب لتحدّيات الحياة في الوجود المؤثر والفاعل، مرهونٌ ـ ليس فقط بمدى قدرتنا الفكرية والعملية على الاستجابة الفاعلة لتلك التطوّرات ـ وإنما مرهونٌ، أيضاً وبشكلٍ أساسي، إلى ضرورة إحداث تغييرات هائلة على صعيد الحكم وإشكاليات السلطة والمشاركة والحرّية.. إلخ؛ لأن الأصل يكمن في القدرة على اتخاذ القرارات الصحيحة المسؤولة والمعبِّرة عن طموحات الناس، والمنسجمة مع تطوُّرات وتغييرات الحياة الدولية.

وهذا التغيير المطلوب لن يتحقَّق لوحده بقدرةٍ سماوية، أو بطاقة سحرية (طوطمية)، بل لا بُدَّ من إرادة جماعية فاعلة لتحقيقه، حيث إن النخب الحاكمة في مجتمعاتنا العربية عموماً ليس لها أدنى مصلحة في الإصلاح، فضلاً عن كونها أصلاً غير قادرة عليه، ولا تمتلك الحدّ الأدنى من الإرادة الجدّية والفاعلية العملية لإحداث

التغيير أو الإصلاح المنشود؛ بسبب انغلاقها ومركزيّتها الشديدة، وتغييب قوى التأثير عليها، من خلال ما قامت به ـ وعلى مدى العقود الماضية ـ من سحق للمجتمعات، وتحطيم منظم للموارد والثروات، وتبديد ممنهج للقدرات والطاقات الطبيعية والبشرية.

إن استثمار تطورات الحياة، والاستفادة المثلى من أيّ تقدم علميّ يمكن أن توفّره الحضارة الحديثة، لن يكون متاحاً أمام مجتمعاتنا وأفرادنا إلاّ إذا انطلقنا جميعاً لنسهم ونشارك ـ بصورةٍ وبأخرى ـ في إنتاجه وإبداعه، وتمثُّله عملياً، ومن باب أَوْلى فهمه ووعيه.

وأما على صعيدنا نحن كمجتمعات عربية مخلخلة البنى التحتية فإنه لا يمكن أن نطوّر العلم وننتج منجزاته الحديثة في ظلّ وجود هذه الهيمنة المطلقة والسطوة الشاملة للعرف والقانون القبلي والتقليد الأعمى لسنّة الآباء والأجداد، واتّساع عقلية القبيلة، المنزرعة فينا، والمتحكّمة بوجودنا ومصائرنا، والتي يعمل أصحابها والرابضون في أحضانها، على تدمير أيّ فرصة لربط ـ مجرّد ربط ـ البلاد العربية والمسلمة عموماً بتيارات التقدُّم العلمي والتقني، وسحق أيّ محاولة لمجرد التجديد السياسي والثقافي والاجتماعي. بل، على العكس من ذلك، إنها تعمل على ترسيخ كيانها الذاتي البدائي، وتكريس طبيعة فكرها ونموذجها وعرفها «السياسي ـ الاجتماعي» عديم الفائدة والجدوى والهدف، وحفظ بقاء هيكلية نظم قديمة قائمة على مفاهيم القمع والضبط والردع، عبر تمويل ودعم أسباب بقائها ونموّها من خلال الاسترزاق على حقوق الشعوب، ونهب أموال الناس ومواردهم المادية الهائلة، وسرقة ثروات الأمة النفطية وغير النفطية، التي هي حقٌّ لأبناء الأمّة كلّهم، وليست حِكْراً لهذا النظام أو ذاك.

وبالنتيجة تكون المجتمعات العربية والإسلامية هي التي تدفع الثمن الباهظ لتلك السياسات الفاشلة والعقيمة للنظم السياسية ضعيفة الأفق القائمة، التي تستمر في وجودها على قاعدة تعقيم الإنسان العربي وشلّ قدراته وسحق طاقاته، والتي ليس لها مبرّر وجود سوى خدمة مصالح الفئات والطبقات والأفراد والنخب العصبوية التي تسيطر عليها، وتتحكم بمقدراتها.

ونحن نعتقد أنه عندما تفشل أيّ دولة من دولنا العربية والإسلامية في كسب

ثقة أفرادها ومواطنيها عن طريق اعتماد لغة التواصل الخلاّق والوعي المتبادل، وأسلوب الحوار السلمي العقلاني، ومدّ جسور التعاون معهم، من خلال الاعتراف بوجودهم، والاهتمام الجدّي بمشاكلهم ومصائرهم ومستقبلهم، والعمل المستمرّ على تحقيق مصالحهم وطموحاتهم وتطلّعاتهم المادّية والمعنوية، من خلال اعتماد مشروع استنهاض سياسي واجتماعي تاريخي تقدُّمي يعبِّر عن آمالهم وطموحاتهم ووجودهم الحيّ الفاعل والمسؤول، ويحفّزهم للمشاركة الشاملة في عملية التنمية الفردية والجماعية... أقول: إن عدم تحقيق كلّ تلك الآمال (التي تتناقض أصلاً وفي العمق مع مصالح ومقاصد النخب (الفرعونية) السياسية الحاكمة، العاملة على أهداف ذاتية معاكسة تماماً لأهداف المجتمع) هو الذي أسهم في تحويل هذه الدولة العربية الحديثة ـ عندما قامت وعملت على ترسيخ شعاراتها ووجودها الفوقي الوصائي ـ إلى مجموعة إقطاعات ومافيات، لها أفرادها وأزلامها وشركاتها وواجهاتها ولصوصها الدائرين في فلكها، وعندئذٍ يمكن ملاحظة كيف تطفو على السطح ظواهر «قديمة ـ جديدة» من التشبيح السياسي والاقتصادي والأمني والاجتماعي، التي لها أفكارها ودعائمها ورموزها ونخبها، الذين يعملون باستمرارٍ على تحويل تلك الدولة إلى مجموعة مزارع واستثمارات ربحية نفعية خاصّة بهذا الطرف أو ذاك.

تأثير سوسيولوجيا الثقافة التقليدية التاريخية

طبعاً نحن عندما نحمِّل النخب السياسية العربية التقليدية الحاكمة مسؤولية هذا التردّي والضعف والانقسام والهوان الذي نقبع في داخله حالياً لا ينبغي أن ننسى أن العلة ليست موضوعيةً خارجية فقط، بل جذر العطالة قائمٌ أساساً (ذاتاً وموضوعاً) في طبيعة المناخ الثقافي المسيطر علينا منذ قرونٍ وقرون، وأعني به أن «الخلل معرفي ثقافي» بامتيازٍ قبل أن يكون أيّ شيء آخر، والمسؤولية ليست فقط محصورةً في هؤلاء الحكام والزعامات القائمة، فهؤلاء نتيجة ومحصلة تاريخية لثقافة مجتمعاتنا وبيئتنا الثقافية والاجتماعية أيضاً... ولذلك فالخلل مركوزٌ في صلب البنية السياسية العربية المستغلّة للدين، وليس الدين، حيث يحاول الكثيرون الإشارة إلى الدين كمعطى ثقافي قديم انتهى دوره، وتمّ تجاوز قيمه وأفكاره بحكم التطوُّر والتقدُّم التاريخي.

كما أن أسباب العطالة التاريخية ـ التي لا تزال مستمرةً ومكرسة في وجودنا العربي والإسلامي الراهن ـ لا تعود إلى علّةٍ غير منظورة قادمة من كوكبٍ آخر، بل هي علة واقعية، في عقولنا ونفوسنا والتزاماتنا ومجمل سلوكياتنا العملية، التي هي انعكاس خاطئٌ وغير صحيح عن مرآة تصوُّراتنا ورؤيتنا للحياة والكون والحياة.

هي إذن حالةٌ عامّة، لا خاصة... وإذا ما افترضنا وصول أيّ حزبٍ آخر معارض إلى سدّة الحكم في عالمنا العربي والإسلامي، فهل ستختلف النتائج التي سيحقّقها عما هو سائد حالياً، من إخفاق اجتماعي وقومي، وكوارث سياسية واقتصادية واجتماعية في ظلّ هيمنة الثقافة التاريخية المتخلّفة ذاتها، وفي ظلّ سيطرة عقلية التقليد والاتّباع والإمعية نفسها، وفي ظلّ هذا التفكك العقلي والمعرفي للنخبة القائدة للمجتمع والدولة، صاحبة الأيديولوجيا الخلاصية، أيديولوجيا الفئة القائدة الحاكمة التي لم تستطع أن تكتسب العلم الغربي وتتمثّله، أو تستوعب وتدمج وتثور الأيديولوجيا التقليدية الخاضعة، المسحوقة في أغلب الأحيان؟!

ويجب أن لا يفهم هنا بأن اتهامنا لثقافتنا السائدة حتّى الآن بأنها تتحمل جزءاً كبيراً من مسؤولية التردي الحضاري العربي الراهن أننا نرهن تحقّق الشروط الأولى لعملية التقدم والتجديد والنهضة بتهديم الجذور والبنى التقليدية (الدينية تحديداً) في المجتمع، التي يمكن استثمارها واستخدامها إيجابيّاً بشكلٍ مثالي ضمن عملية استنهاض المجتمع ككلّ. والدليل على ذلك أن حداثتنا العسكرية والمدنية قد هدمت، باسم العلمانية، كلّ الركائز والمؤسَّسات التقليدية التي كانت قائمة في المجتمع، وصار الفرد يقف وحيداً أمام سلطانات قبلية فردية مطلقة، لا يجرؤ أحدٌ على منازعتها سلطانها ومصالحها... فماذا كانت النتيجة؟! كانت أن مشاريع التحديث والحداثة والتقدُّم قد فشلت فشلاً ذريعاً في معظم مجتمعاتنا، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بعد أن أعادت إنتاج صيغ حديثة شكلاً لا مضموناً من مجتمعات أهليّة متخلّفة تمّ تركيبه من قبل أجهزة الدولة العربية المستوردة الحديثة.

ومن باب المقارنة فقط، وأخذ العِبَر والدروس، فقد بدأت النهضة في العالم العربي، وفي مصر خاصّة، قبل اليابان التي ضربت القنابل الذرية في منتصف القرن

الماضي... ولكن أين هم الآن؟ وأين أصبحنا نحن؟ نعم، لقد سبقونا الآن في نهضتهم في مجالات كثيرة لا حصر لها تقريباً، وباتوا يشكّلون كتلةً تاريخية ضخمة وحيّة وفعّالة، لها ثقلها وحضورها العالمي، باقتصادها الصناعي والتقني والمعرفي والتجاري، وحداثتها العلمية والتكنولوجية الواسعة والمسيطرة.

أسباب العجز وشروط النجاح

وإذا كنا نبحث عن أسباب فشل مشاريع النهضة والتنوير، والإخفاق السياسي، وحدوث الانقسام الاجتماعي، فيمكن للمرء أن يجدها في جوانب ثقافية وتاريخية، وسياسية عملية. ففي الجانب الثقافي نجد إغلاق باب العقل والاجتهاد، والإصرار على نقل ثقافةٍ بلا نقد ولا مساءلة عقلية. وأما سياسياً فالأسباب واضحة وكامنة في صلب بنية هذا النظام الفكري والسياسي والاقتصادي الذي صاغته الطبقة الوسطى العربية خلال المراحل الزمنية السابقة، بعد عهود الاستقلال الشكلي عن المستعمر الخارجي، والذي اعتمدته كقاعدةٍ اجتماعية صالحة لشنّ حرب قومية ناجحة.

وبشيءٍ من التفصيل يمكن إضافة عوامل أخرى تسبِّب بهذا الإخفاق، يبسطها لنا هاشم صالح في كتابه القيِّم حول الانسداد التاريخي، وفشل مشروع التنوير في العالم العربي، على الوجه التالي[٢]:

١. إن الانحطاط الحضاري الشامل العربي بدأ قبل سنوات من عام ١٢٥٨م، وهو التاريخ الذي انهار فيه العالم العربي والإسلامي سياسياً أمام ضربات المغول الموجعة والمدمِّرة للمراكز الحضارية العربية.

وقال المؤرِّخ الأمريكي ستيفن دوتش Dutch Steven: «إن تدمير المغول لبغداد كان ضربة معنوية قوية للإسلام، وتحوَّل الإسلام فكرياً إلى الأسوأ، وازدادت الصراعات مابين الدين والفكر، وأصبح الدين أكثر تحفُّظاً. وباستباحة بغداد ذَبُل النشاط الفكري»[٣].

٢. في عصر الانحطاط، الذي بدأ مع بداية القرن العاشر للميلاد، وبعد تدمير بغداد، وسقوط الخلافة العباسية واستيلاء المغول على بغداد ١٢٥٨م، ثم على دمشق

عام ١٢٦٠م، أصبحت طرق التجارة غير آمنة، ومعرَّضة للنهب والسلب من قِبل قُطّاع الطرق والقراصنة، بدأت خطوط التجارة العالمية تتحوَّل عن العالم العربي إلى أوروبا في القرن الثالث عشر.

٣. إغلاق باب الاجتهاد في عهد الخليفة العباسي المستعصم بالله (١٢٤٢ ـ ١٢٥٨) آخر الخلفاء العباسيين. وأدّى غلق باب الاجتهاد منذ نحو ثمانية قرون (١٢٥٨ ـ ٢٠٠٩م) إلى موت العلم الطبيعي والفلسفة، فمات العقل معهما.

٤. إن ما يقود إلى التنوير والإصلاح هو فهم الدين فهماً صحيحاً يتوافق مع العقل ومنطق العصر الراهن، ولا يتناقض معه، كما هو حاصلٌ اليوم في العالم العربي، حيث تنتشر أفكار الشعوذة والعادات والتقاليد والخرافة والأساطير على أنها من صُلْب «إسلام الرسالة».

٥. إن الإسلام دينٌ عقلاني. والعقل هو القاسم المشترك الأعظم بين البشر على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم. وإن إبراز الجانب العقلي في الإسلام هو العامل الأكبر والفعّال لفتح أبواب النهضة.

٦. وأخيراً، كان تصحُّر الهلال الخصيب، الذي كان مهد الحضارات على مرِّ العصور، ونقص ثروات هذا الهلال الحيوانية والزراعية، وارتفاع درجة حرارة طقسه، من بين الأسباب للانسداد التاريخي.

عقلنة الدين ووعي المصالح والمقاصد العليا

انطلاقاً ممّا تقدَّم نعتقد بأنه لا حلّ عملياً في المدى المنظور لتلك الإشكالية القائمة (تخلف ـ تقدم، انحطاط ـ نهوض). نعم، هناك مشاريع وأفكار ومبادئ وأسس نظرية مهمة ورائعة وعظيمة، ولكنّ العبرة ـ كما يقال ـ تكمن في سلاسة (وصحة) التطبيق والممارسة الجماعية على الأرض. فهناك ـ على سبيل المثال ـ الطرح الفكري الذي يدعو إلى تعميق قيم المجتمع المدني العصري ـ الذي يقوم على أساس القانون والنظام العادل ـ في تربة مجتمعاتنا العربية والإسلامية، حيث يعتقد أتباع هذا الطرح بأنه كفيلٌ ببناء دولة المؤسَّسات الحديثة التي يريدها الجميع؛ وذلك لأن هذا الفكر الذي تقوم عليه مدنية المجتمع العربي والإسلامي ـ المناهض والمناقض لأسس المجتمع

القبلي (القائم حالياً) ـ يمتلك معايير وضوابط وآليات عامّة هي من صلب الحياة والفكر والتراث الإسلامي الأصيل، ويستطيع أن يؤمن ـ بالحدّ الأدنى ـ مشاركة كثيفة للناس والمبدعين في عملية الإنتاج والإثمار الحضاري المنشودة. لذلك من الضروري جدّاً الإيمان بأن بناء وتأسيس مجتمع مدني متطوّر في العالم الإسلامي ـ له قواعده الثابتة وأسسه القوية الواضحة ـ لا يمكن أن يتمّ من دون وعي التراث الإسلامي وعياً إيجابياً من الداخل، كما سلف القول، ومحاولة دراسة وتفكيك عُراه، وتحليل مضامينه المعرفية والفكرية والعقائدية، وصياغة مقولاته وأفكاره بما يتناسب والحاجات الاجتماعية والسياسية الضرورية في عصرنا الحاضر.

وإذا كانت العملية التطوُّرية للفكر والثقافة والتراث المعرفي الغربي قد أفرزت النمط الحديث المعروف للمجتمع المدني في الغرب، فإنه يجب العمل بالمقابل ـ من خلال فكرنا وثقافتنا ـ على إيجاد نواةٍ حقيقية لبناء نمطٍ اجتماعيّ آخر من صلب مبادئنا وتراثنا العربي والإسلامي؛ لأن الناس لن تشرك في التغيير والبناء والتنمية ما لم تقتنع بأن الفكر الإصلاحي لا يتناقض مع ثقافتها ونسيجها التاريخي العقائدي.

من هذا المنظور يؤكّد أصحاب هذه الأفكار المدنية الحداثية، المستقاة من التجديد الديني المنفتح على الحياة والعصر والتطورات الوجودية، على أن آلية العمل المؤسَّساتي المدني بصيغته الإسلامية المتطوّرة تفترض ـ مبدئياً ـ الارتكاز على ما يلي:

١ـ بما أنّ موضوعة «السلطة والحكم» قد تحوّلت إلى ما يشبه الهاجس الجنوني الذي تعيشه أغلب فئات مجتمعاتنا، وطبقاته وأحزابه وحركاته، حيث قامت السلطات الحاكمة بمحَوْرَة ومركزة وجودها على هاجس الحكم والبقاء في السلطة مهما كانت الظروف والأحوال والنتائج الكارثية، وإقصاءٍ لمجتمعات بأكملها عن المشاركة في القرار والمصير، فلا بُدَّ من وجود إطارٍ فكري يعمل على عقلنه السلطة ذاتها، وكبح جماحها، ومنع توحُّشها وتغوُّلها، وجعلها شأناً بشرياً نسبياً، واستبدال البنى والسلطات التقليدية والعائلية بسلطة القانون الاجتماعي المدني ـ إذا صح التعبير ـ المتَّفق عليه في المجتمع.

٢ـ تركيز القناعة بأنّ أيّ تحوُّل أو تغيير في الحياة لن يكون له أيّ تأثير أو نفع إلاّ إذا استند على قاعدة إنسانية واسعة وشاملة، تتجسَّد في وجود مشاركة واعية

وواسعة للبشر في الحكم السياسي؛ لأنّ التنافس السياسي السلمي هو المقوِّم الفعلي للحياة المدنية الحديثة. من هنا ضرورة وجود فكر حيّ وفاعل ومتفاعل ومتطوّر في داخل الأمّة يجعل من حضور الإنسان ـ في كلّ مجالات وآفاق الحياة، ومشاركته الحرة في العمل المجتمعي ـ شرطاً ضرورياً في عملية التغيير والتقدّم. وهذا الفكر يجب أن يكون جزءاً من نسيج الأمة، من تاريخها وهويّتها، كفكر معبّر عنها؛ لأنها أنجزته وراكمته عبر قرونٍ. فلا يمكن لأيّ أمة أو أيّ دولة ترنو للتطوُّر وللتقدَّم أن تؤسِّس نهضتها على تراثٍ آخر غير تراثها؛ لأن التراث يختزن إمكانات النهوض والإبداع في حياة الأمة، وهو زادها التاريخي، وحماية هذه الذات من الذوبان والانكسار، باعتبار أنّ التراث يستوعب مجموعة الرؤى والأفكار والخبرات والإبداعات، ممّا أنتجته الأمة في طول تجاربها الحياتية الشاقة، في حالات الانتصار والهزيمة، في حالات الازدهار والركود، وفي حالات التقدّم والانحطاط، فهو يجسِّد الذاكرة التاريخية للأمة، ويمثّل الزمن المتحرك المحيط بجميع فعاليات الأمة ومكتسباتها، مثلما كان يمثّل الزاد التاريخي لها في وجهه الآخر[٤].

٣. الضغط المتواصل باتجاه تعميق وتوسيع مساحة ثقافة الحرّية في المجتمعات العربية كشرطٍ أساسي مسبق لحدوث أيّ تحوُّل إيجابي فيها، باعتبار أن وجود فكر مستقلّ وفاعل ومنتج لا يمكن أن يتحقَّق، أو يكون له أيّ معنى، إلاّ في إطار الحرّية المنظّمة والواعية، حرّية الفكر، وحرّية التعبير، وحرّية الاجتماع والتنظيم السياسي، وحرّية محاسبة الحكومات ومساءلتها.

٤. الإيمان بوجود المعارضة السلمية، وحقّها في التعبير والشرعية المقننة.

٥. مراعاة رأي الأغلبية في البلاد، والاحتكام إليها في اللحظات الحرجة والضرورية.

وهذه الأمور المهمة والحيوية لنهضة مجتمعاتنا، وسيرها على طريق التقدُّم المعرفي والعلمي، لا يمكن أن تنجز إلاّ من خلال إعادة اكتشاف مكامن قوتها الذاتية، وتحقّق هويتها؛ لكي تتحدّد المعالم المميزة لشخصية الأمة، وأيضاً من خلال وعي وتطبيق فكرة (وقيمة) الديمقراطية كآليةٍ لإدارة شؤون الناس والمجتمع بصورةٍ مؤسّساتية عادلة وصحيحة.

وتَبَعاً لذلك ينتج عن الديمقراطية ـ بتعبيراتها ودلالاتها «الشوروية» التعدُّدية الإسلامية ـ مجموعة من المعايير والقِيَم، من أبرزها:

١ـ المشاركة العامة في اتّخاذ القرار، وضمان حرّية الأفراد في ممارسة قناعاتهم السياسية والدينية وغيرها.

٢ـ مسؤولية الفرد عن أفعاله ومجمل التزاماته.

٣ـ تحقيق العدالة والمساواة بين الناس.

٤ـ العناية الفائقة بحقوق الإنسان ومبادئه، وصونها وحمايتها بالقانون والدستور والتطبيقات القانونية والدستورية.

الهوامش

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة: ٨، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

(٢) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟: ٢٥٥، دار الساقي، مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٧.

(٣) شاكر النابلسي، عوائق النهضة العربية، موقع العربية نت. الرابط:

http://www.alarabiya.net/views/2009/12/05/93209.html

(٤) عبد الجبار الرفاعي، جدل التراث والنهضة: ١٤، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب رقم ٧، مؤسّسة الأعراف للنشر، لبنان، ١٩٩٨م.

حديث (ألحقوا الفرائض بأهلها)
دراسةٌ تحليليّة مقارنة

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني[*]

لقد استند فقهاء أهل السنّة لإثبات قولهم بالتعصيب بقولهﷺ: «يُقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله، فما تركت فلأَوْلى رجل ذكر». وقد بحثناه في هذه الدراسة من ناحية الطرق والأسانيد والمصادر، ومن ناحية النصّ والألفاظ التي حكي بها، ومن ناحية الدلالة. وانتهينا إلى عدم إمكانية الاستناد إليه في المقام.

المقدّمة

وفيها أمران:

الأمر الأوّل: تعريف التعصيب

التعصيب اصطلاحٌ يختصّ به الفقه السنّي، يُراد به نوع خاصّ من التوريث، وهو: توريث الوارث بغير تقدير[1]، أي ليس له فريضة مسمّاة في القرآن الكريم أو السنّة النبوية. والعَصَبَة يُمثّلون هذا النوع من الورثة، ويُشكّلون طبقة في مقابل ذوي الفروض وذوي الأرحام. وقالوا في تعريف العَصَبَةُ: إنّها كلُّ ذكر ليس بينه وبين الميّت أنثى، وهم الأب والابن ومَنْ يُدلي بهما[2]، أو كلّ ذكر لا يُدلي إلى الميت بأنثى[3]، أو هم القرابة الذكور الذين يُدلون بالذكور[4].

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفىﷺ العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيتعليهم السلام. من العراق.

الأمر الثاني: أقسام العَصَبات

وقد قسّموا العَصَبة إلى نوعين: نسبية؛ وسببية.

النوع الأول: العَصَبة النسبية

وقد قسّموها الى ثلاثة أقسام:

الأول: مَنْ يكون عَصَبة بنفسه، ولها عدّة أصناف[٥].

الثاني: مَنْ يكون عَصَبة بالغير.

الثالث: مَنْ يكون عَصَبة مع الغير.

وينبغي الالتفات إلى أنّ الحديث الذي نريد بحثه ـ ألحقوا الفرائض بأهلها ـ هو أحد الأدلّة التي استُدلّ بها لإثبات العَصَبة بالنفس، وهو القسم الأوّل من النوع الأوّل من التعصيب.

نصّ الحديث

وهو ما رواه ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس، عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «يُقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله، فما تركت فلأَوْلى رجل ذكر»[٦].

وقد صرّح البعض بأنّه متّفق عليه[٧] من حديث ابن عبّاس.

والحديث يدلّ على أنّ الباقي بعد استيفاء أهل الفروض المقدَّرة لفروضهم يكون لأقرب العَصَبات من الرجال، ولا يُشاركه مَنْ هو أبعد منه[٨].

لكن وقع اختلافٌ شديد في نقل ألفاظ الحديث، وكذلك في تفسيره، وفي سنده وحجِّيته، فينبغي تتبُّع ذلك وتحقيقه بقدر المستطاع:

١ـ ألفاظ الحديث

إنّ الحديث يتركب من فقرتين. وقد وقع الاختلاف في نقل الحديث في كلتا فقرتيه:

الفقرة الأولى: وقد نُقلت بالصيغ التالية:

١ـ «ألحقوا المال بالفرائض»[٩].

أقول: وهذا التركيب لألفاظ الحديث في منتهى الغرابة؛ إذ إنّ إلحاق المال بالفرئض لا معنى له، كما هو واضحٌ.

٢. «ألحقوا الفرائض بأهلها»[١٠].

٣. «اقسموا [= اقسم] [هذا][١١] المال بين أهل الفرائض على كتاب الله [عزَّ وجلَّ = تعالى = تبارك وتعالى]»[١٢].

الفقرة الثانية: وهي «فما أبقت الفرائض فلأَوْلى ذكر». وقد اشتملت الفقرة الثانية من الحديث على جملة شرطية مركّبة من شرط وجزاء، ووقع الاختلاف أيضاً في كيفية نقل كلٍّ منها، وسوف نركز تارةً على جملة الشرط، وأخرى على جملة الجزاء:

أـ جملة الشرط: وقد نُقلت بالصيغ التالية:

١. «فما بقي»[١٣].

٢. «فما فضل»[١٤].

٣. «فما أبقت»[١٥].

٤. «فما تركت»[١٦].

٥. «فما أبقت الفرائض»[١٧].

٦. «ما أبقت الفروض»[١٨].

٧. «فما تركت الفرائض»[١٩].

٨. «فما أبقته الفرائض»[٢٠].

٩. «ما أبقت السهام»[٢١].

١٠. «ما أبقت الورثة»[٢٢].

ب ـ جملة الجزاء: وقد نُقلت بالصيغ التالية:

١. «فلأَوْلى ذكر»[٢٣].

٢. «فأَوْلى ذكر»[٢٤].

٣. «فلأدنى ذكر»[٢٥].

٤. «فلأَوْلى رجل ذكر»[٢٦].

٥. «فأَوْلى رجل ذكر»[٢٧].

٦ـ «فهو لأَوْلى رجل ذكر»[٢٨].

٧ـ «فلأَوْلى رحم ذكر»[٢٩].

٨ـ «فأوّل رحم ذكر»[٣٠].

٩ـ «فلأَوْلى عَصَبَة ذكر»[٣١].

١٠ـ «فهو لأَوْلى عَصَبَة ذكر»[٣٢].

١١ـ «فلذي عَصَبَة ذكر»[٣٣].

١٢ـ «فلأَوْلى رجل ذكر عَصَبَة»[٣٤].

١٣ـ «فلأَوْلى عَصَبَة قرب»[٣٥].

٢ـ تفسير ألفاظ الحديث

وسوف ننقل آراء العلماء المختصّين في شرح أهمّ الألفاظ الواردة في الحديث بالترتيب:

المحطّة الأولى: «أَلْحِقُوا»، فعل الأمر مأخوذ من الفعل الرباعي: (ألحق يُلحِق)، وهذا اللفظ هو المعروف. وفي لفظ روح بن القاسم، عن ابن طاووس: «اقسِموا المال»[٣٦].

أقول: لكن عنوان (التقسيم) هو الأنسب من عنوان (الإلحاق)؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الإلحاق بالشيء إنّما يكون بعد تعيينه، والمتصدّي للقسمة إنّما يريد تحديد الأنصبة وأصحابها وتعيينها مصداقاً.

الوجه الثاني: إنّ لفظ (الإلحاق) يكون للفرع بأصله والتابع للمتبوع ونحو ذلك.

المحطّة الثانية: «الفرائض» الفرائض: جمع فريضة، فعيلة بمعنى مفعولة[٣٧]، أي الأنصباء المقدَّرة في كتاب الله، وهي: النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس[٣٨].

المحطّة الثالثة: «بأهلها»، وهم مَنْ يستحقّها بنصّ القرآن[٣٩]، وهم: أصحاب الفروض.

المحطّة الرابعة: «على كتاب الله»، وهذا اللفظ هو الذي وقع في رواية روح بن القاسم، عن ابن طاووس: «اقسموا المال بين أهل الفرائض على كتاب الله»، أي على

وفق ما أنزل الله في كتابه[٤٠].

أقول: الظاهر وقوع تدليس في لفظ ابن القاسم، وسببه الخلط بين ألفاظ النصّ وتفسيره.

المحطّة الخامسة: «فما بقي» من أصحاب الفرائض[٤١]، وفُسِّر بما فضل بعد إعطاء ذوي الفروض المقدَّرة فروضهم[٤٢]. وفي رواية روح بن القاسم: «فما تركت»، أي ما أبقت[٤٣].

أقول:

أوّلاً: إنّه لدى استقصائنا لصيغ هذه الفقرة من الحديث عثرنا على تسع صيغ نقلناها قريباً، ويبدو أنّ الصيغتين الأولى والثانية أنسب وأبلغ من الأخريات؛ لكون الفاعل المستتر مذكراً، يمكن عوده على (المال)، كما ورد في رواية ابن القاسم، وأيضاً يمكن عوده على مقدَّر (شيء)، أو الضمير العائد على (ما) الموصولة ونحوه. وأمّا نسبة الترك أو الإبقاء إلى الفرائض ـ ظاهرة أو مستترة ـ فهو غير مُستساغ إذا أريد النسبة على نحو الحقيقة، وأمّا الصيغة الأخيرة، وهي النسبة إلى الورثة، فأكثر بُعْداً من سابقتها.

ثانياً: إنّ الحديث بحَسَب صيغ الحديث ـ عدا الصيغة الثانية: «فما فضل»[٤٤]، وهي لا ترقى في الاعتبار إلى حدّ الصيغ الأخرى ـ يُحتمل كونه ناظراً إلى العَوْل، بمعنى إذا بقي أحدٌ من أهل الفرائض لم يحُزْ فريضته كاملة يُقدَّم أقرب ذكرٍ إنْ وجد؛ فإنّه أَوْلى من غيره من ذوي الفروض، حيث يأخذ الذكر فرضه كملاً، ويدخل النقص على الإناث، ونتيجة ذلك هو اكتشاف حلٍّ جديد لمشكلة العَوْل في بعض الصور التي يكون في أهل الفروض ذكر. وهذا الاحتمال لا دافع له.

وهذا التفسير قريبٌ إلى حدٍّ ما إلى النظرية الإمامية في حلّ مشكلة العَوْل.

ولو قيل: إنّ هذا التفسير لا يطَّرد في جميع موارد العَوْل؛ فإنّ كلالة الأمّ، ذكوراً كانوا أم إناثاً، لا يدخل عليهم النقص مطلقاً.

قلنا: إنّه بناءً على تفسير الحديث بالتعصيب كانت الحاجة إلى الاستثناء والتخصيص أكثر، وعليه فيُقدَّم تفسيره بالعَوْل.

وأمّا إذا قيل: بعدم انطباقه على الزوجة، حيث لا يدخل النقص عليها، ولا يقدّم

الزوج عليها، بل هما على حدٍّ سواء.

فنقول: إنّ هذا الإشكال مشترك الورود على التقديرين، فسواء فسّرنا الحديث بالتعصيب ـ ولا سيَّما مع عدم ورود لفظ (العَصَبة) فيه، كما أكَّده المحقِّقون من أهل السنّة ـ أم بالعَوْل فلا بُدَّ من إخراج الزوجين.

إذن، فمع وجود هذا الاحتمال لا تتمّ دلالته على التعصيب، ومن أجل ترجيح دلالته على التعصيب لا بُدَّ من إبطال هذا الاحتمال المقابل.

المحطّة السادسة: «فهو لأَوْلى رجلٍ»، ووقع في رواية الكشميهني «فلأَوْلَى رجل» بفتح الهمزة واللام بينهما واوٌ ساكنةٌ على وزن: (أَفْعَل) التفضيل من الوَلْي بسكون اللام، وهو القرب، أي لِمَنْ يكون أقرب في النسب إلى الموروث، وليس المراد هنا الأحقّ[45].

قال أبو زكريّا محيي الدين النووي[676هـ]: المراد بـ «أولى رجل» أقرب رجل[46]، مأخوذ من الوَلْي على وزن الرَّمْي، وهو القُرْب، وليس المراد بـ «أَوْلى» هنا أحقّ، بخلاف قولهم: الرجل أَوْلى بماله؛ لأنّه لو حُمل هنا على أحقّ لخلا عن الفائدة؛ لأنّا لا ندري مَنْ هو الأحقّ[47].

وقال أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي[388هـ]: «أَوْلى» هاهنا: أقرب، والوليّ: القريب، يريد أقرب العَصَبة إلى الميت، كالأخ والعمّ؛ فإنّ الأخ أقرب من العمّ، وكالعمّ وابن العمّ، فإنّ العمّ أقرب من ابن العمّ، وعلى هذا المعنى. ولو كان قوله ﷺ: «أَوْلى» بمعنى أحقّ لبقي الكلام مُبهماً لا يُستفاد منه بيان الحكم؛ إذ كان لا يُدرى مَنْ الأحقّ ممَّنْ ليس بأحقّ، فعُلم أنّ معناه قرب النسب، على ما فسَّرناه[48].

وقال ابن بطّال أبو الحسن عليّ بن خلف[449هـ]: المراد بـ «أَوْلى رجل» أنّ الرجال من العَصَبة بعد أهل الفروض إذا كان فيهم مَنْ هو أقرب إلى الميت استحقّ دون مَنْ هو أبعد؛ فإنْ استووا اشتركوا. قال: ولم يقصد في هذا الحديث مَنْ يُدلي بالآباء والأمّهات مثلاً؛ لأنّه ليس فيهم مَنْ هو أَوْلى من غيره إذا استووا في المنـزلة، كذا قال ابن المنير[49].

وقال أبو سعد يحيى بن عليّ الحلواني في التلويح[50]: قوله «فهو لأَوْلى رجل» يريد إذا كان في الذكور مَنْ هو أَوْلى من صاحبه بقربٍ أو بطن، فأمّا إذا استووا في

التعدُّد، وأدلوا بالإناث والأمّهات معاً، كالإخوة وشبههم، فلم يُقصَدوا بهذا الحديث؛ لأنّه ليس في البنين مَنْ هو أَوْلى منهم؛ لأنّهم قد استووا في المنزلة، ولا يجوز أن يُقال: أَوْلى وهم سواءٌ، فلم يُردْ البنين بهذا الحديث، وإنّما أراد غيرهم[٥١].

وقال ابن التين عبد الواحد السفاقسي: إنّما المراد به العمّة مع العمّ، وبنت الأخ مع ابن الأخ، وبنت العمّ مع ابن العمّ، وخرج من ذلك الأخ والأخت لأبوين أو لأبٍ؛ فإنّهم يشتركون بنصّ قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾ (النساء: ١٧٦)، ويُستثنى من ذلك مَنْ يُحجَب، كالأخ للأب مع البنت والأخت الشقيقة، وكذا يخرج الأخ والأخت لأمّ بقوله تعالى: ﴿**فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**﴾ (النساء: ١٢)، وقد نقل الإجماع على أنّ المراد بها الإخوة لأمّ[٥٢].

أقول: إنّ هذه التفاسير تشترك في كون المراد بـ (الأَوْلى): الأقرب.

المحطّة السابعة: قال القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي[٥٤٤هـ]: إنّ في رواية ابن الحذّاء، عن ابن ماهان، في [صحيح] مسلم: «فهو لأَدْنى»، بدال ونون، وهو بمعنى الأقرب[٥٣].

أقول: وهذا اللفظ وإنْ كان أوضح في إفادة معنى القرب، إلاّ أنّ لفظ «أَوْلى» أبلغ؛ وذلك لأنّ الدنوّ قد يعطي معنى القُرْب؛ وقد يعطي معنى الضعة، كما ورد في الحديث: «المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمّتهم أدناهم، هم يدٌ على مَنْ سواهم»[٥٤]، في حين إنّ كلمة (الأَوْلى) لا تُعطي المعنى الثاني.

المحطّة الثامنة: قوله: «رجل ذكر»، كما في بعض النقول، ونظراً لغرابة هذا التركيب اللفظي فقد وقع البحث في بيان الوجه في نعت «رجل» بأنّه «ذكر». وفيه أقوال كثيرة جدّاً، نقل أهمَّها أبو محمد محمود بن أحمد العيني في العمدة[٥٥]:

الوجه الأوّل: إنّ وصف الرجل بالذكر للتنبيه على سبب استحقاقه، وهو الذكورة، التي هي سبب العصوبة، وسبب الترجيح في الإرث[٥٦]، ولهذا جعل للذكر مثل حظّ الأنثيين. وحكمته أنّ الرجال تلحقهم مؤنٌ كثيرة بالقيام بالعيال والضيفان والقاصدين والأرقّاء ومواساة السائلين وتحمُّل الغرامات وغير ذلك[٥٧].

الوجه الثاني: قال أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي[٥٨١هـ]: قوله «ذكر» صفة

لـ «أَوْلى»، لا لـ «رجل»، والأَوْلى بمعنى: القريب الأقرب، فكأنّه قال: فهو لقريب الميت من جهة الرجل وصلب، لا من جهة بطن ورحم. فالأَوْلى من حيث المعنى مضافٌ إلى الميت. وقد أشير بذكر (الرجل) إلى جهة الأولوية، فأُفيد بذلك نفي الميراث عن الأَوْلى الذي هو من جهة الأمّ، كالخال، وبقوله: «ذكر» إلى نفيها عن النساء بالعصوبة، وإنْ كان من الأَوْلَيين للميت من جهة الصلب. ولو جعلناه صفة لـ «رجل» يلزم اللغو، وأن لا يبقى معه حكم الطفل الرضيع؛ إذ لا يطلق الرجل إلاّ على البالغ، وقد علم أنّه يرث ولو ابن ساعة، وأن لا تحصل التفرقة بين قرابة الأب وقرابة الأمّ[٥٨].

وفي فيض القدير: وقيل: ذكر «ذكر» بعد «رجل» لبيان أنّ العَصَبة ترث ولو صغاراً، ردّاً على الجاهلية، حيث لم يُعطوا إلاّ مَنْ هو في حدّ الرجولية والمحاربة[٥٩].

وقال الطيّبي: وأوقع الموصوف مع الصفة كأنّه قيل: فما بقي فهو لأقرب عَصَبة[٦٠].

الوجه الثالث: قال الخطابي: إنّما قال (ذكر) لبيان إرثه بالذكورة، ليُعلم أنّ العَصَبة إذا كان عمّاً أو ابن عمّ مثلاً وكان معه أختٌ له لا ترث، ولا يكون المال بينهما للذكر مثل حظّ الأنثيين.

الوجه الرابع: قال ابن التين: إنّه للتأكيد[٦١]، كما في قوله: (ابن لبون ذكر)، وكقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾ (البقرة: ١٩٦)، ﴿**وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ**﴾ (النحل: ٥١)[٦٢].

الوجه الخامس: إنّ هذا تأكيد لمتعلّق الحكم، وهو الذكورة؛ لأنّ الرجل قد يُراد به معنى النجدة والقوّة في الأمر، فقد حكى سيبويه: مررت برجلٍ رجل أبوه، فلهذا احتاج الكلام إلى زيادة التوكيد بـ «ذكر»، حتّى لا يُظنّ أنّ المراد به خصوص البالغ[٦٣] في مقابل الصبيّ، بل المراد أنّه في مقابل الأنثى[٦٤].

فإنْ قيل: لو اقتصر على ذكر «ذكر» كفى، كـ (فتى)، فما فائدة ذكر «رجل» معه؟

أُجيب: بأنْ لا يُتوهَّم أنّه عامّ مخصوص[٦٥].

الوجه السادس: إنّما قيّد بـ (ذكر) خشية أن يظنّ أنّ المراد من الرجل الشخص، وهو أعمّ من الذكر والأنثى[٦٦]، أي لنفي توهُّم اشتراك الأنثى معه لئلا

يُحمل على التغليب(٦٧)؛ فإنّه قد يُطلق الرجل على الأنثى تغليباً، كما في حديث: «مَنْ وجد متاعه بعينه عند رجلٍ...»(٦٨) وحديث: «أيّما رجلٍ ترك دينارين...»(٦٩)(٧٠).

الوجه السابع: ما قاله بعض الفرضيين: إنّه احترازٌ عن الخنثى(٧١)؛ فإنّه لا عَصَبَة ولا صاحب فرض جَزْماً، بل يُعطى أقلّ النصيبين(٧٢)، ولا يحوز الخنثى المال إذا انفرد(٧٣).

الوجه الثامن: ما قيل من أنّ المراد بالرجل الميت؛ لأنّ الغالب في الأحكام أن تذكر الرجال، وتدخل النساء فيهم بالتبعية.

الوجه التاسع: أنّه للإشارة إلى الكمال في ذلك، كما يُقال: امرأة أنثى(٧٤).

الوجه العاشر: ما ذكره ابن العربي، من أنّ فائدته هي أنّ الإحاطة بالميراث جميعه إنّما تكون للذكر، دون الانثى. ولا يَرِدُ قول مَنْ قال: إنّ البنت المفردة تأخذ جميع المال؛ لأنّها إنّما تأخذه بسببين متغايرين: الفرض؛ والردّ. والإحاطة مختصّةٌ بالسبب الواحد، وليس إلاّ الذكر، فلهذا نبّه عليه بذكر الذكورية، قال: وهذا لا يتفطّن له كلُّ مدَّعٍ(٧٥).

وقيل: إنّه للاعتناء(٧٦). وختم العيني هذه الوجوه بقوله: وقيل غير ذلك ممّا الغالب فيه النظر والتردُّد(٧٧).

المحطّة التاسعة: لقد ورد في رواية زياد بن سعد(٧٨)، ورواية هشام بن حجير(٧٩)، لفظ «فلأَوْلى رحم ذكر»(٨٠). ومن الواضح أنّ هذه الصيغة وإنْ دلّت كون ما زاد عن الفرائض يكون للقرابة الذكر، إلاّ أنّه لا يُستفاد منها نظرية التعصيب؛ لانطباق هذا العنوان (رحم ذكر) على العَصَبَة وذوي الأرحام بحَسَب الاصطلاح السنّي، ولا تختصّ بالأوّل. ومن الملفت للنظر أنهم قد أهملوا التعرُّض لهذه الصيغة من الحديث، ولم أعثر على مَنْ بحثها بحسب تتبُّعي المتواضع.

المحطّة العاشرة: لقد ورد في بعض صيغ الحديث «فلأَوْلى عَصَبَة ذكر»، كما في نسخة الخطّابي(٨١).

وهذه الصيغة تُصرِّح بأنّ الباقي بعد الفرائض يكون للعَصَبَة، فيثبت القول بالتعصيب حينئذٍ.

المناقشة:

ومناقشة الحديث تارةً تكون في الدلالة، وأخرى من حيث السند. فالأفضل بيان كلٍّ منهما مستقلاً:

٣ـ المناقشات في دلالة الحديث

وتنصبّ هذه المناقشات في ثلاثة محاور:

أ ـ مناقشة ما ذُكر في تفسير «فلأَوْلى ذكر»

أوّلاً: إنّ دعوى كون إرادة (الأحقّ) خالية عن الفائدة مردودة؛ فإنّ تفسير (الأَوْلى) بـ (الأحقّ) وإنْ لم يُحدَّد الأحقّ مَنْ هو إلاّ أنّه لا يقع لغواً، كما زعمه النووي والخطّابي ومَنْ تبعهما؛ إذ أيّ مانع من كون الحديث بصدد إعطاء قاعدة عامّة فقط، وهي: (أنّ الزائد عن الفرائض لا يُرَدّ على أهل الفروض، ولا يُعطى لبيت المال، بل يُعطى لبعض الذكور، وهو أحقُّهم). والعقْد الأوّل من الجملة مُفيدٌ ومُبين معنى، والعقْد الثاني مُفيدٌ أيضاً وإنْ كان مُجملاً، لكنْ حينئذٍ يدلّ على نظرية التعصيب في الجملة من دون تعيين، وفرقٌ بين مسألة لَغْوية معنى الحديث وبين مسألة عدم دلالته على ما نريد إثباته.

وأمّا لو بنينا على الاحتمال الآخر في الحديث، من أنّ المراد: (إنْ بقي أحد من أهل الفرائض لم يحُزْ حصّته كَمْلاً يُقدَّم أحقّ ذكرٍ منهم) فأيضاً يكون دالاًّ على قاعدة عامّة، ولا لَغْوية فيه.

وأمّا تشخيص الأحقّ من غيره فيُوكَل أمر بيانه إلى دليلٍ آخر؟! وبعبارةٍ أخرى: إنّ عدم تصدّي الحديث لتشخيص الأحقّ لا يُساوق اللَّغْوية؛ كي يكون مُرجِّحاً لإرادة الاحتمال الآخر من الحديث، وهو (الأقرب).

ومع ذلك كلِّه فالأنسب ـ بناءً على هذا التقدير ـ أن يُقال: إنّ الظاهر كون (الأَوْلى) هنا بمعنى (الأقرب)، لا لما ذكروه، بل لوجهين فنِّيَيْن:

أحدهما: بقرينة ما هو المرتكز في الأذهان، ولو بمعونة الآيات والسنّة، من أنّ توزيع الإرث بين الأنساب على أساس الأقربية.

والوجه الآخر: بقرينة إضافة لفظ (أَوْلى) في الحديث إلى لفظ (العَصَبة)، وهم

الأقارب في الجملة.

ثانياً: إنّ للعناوين والأعداد تأثيراً كبيراً في باب تقسيم التركة، كما هو واضحٌ، وحينئذٍ نقول:

١ـ إنّ هذا التعبير يُفيد معنى الإفراد، فكيف يُدَّعى شموله للوارث المتعدِّد؟!

٢ـ لو فُرض شمول الحديث للمتعدِّد فلِمَ لا يشمل الإخوة وشبههم إذا استووا في المنـزلة؟! ولِمَ لا يُقال فيهم: إذا استووا اشتركوا؟!

٣ـ إنّ الحديث في نفسه شاملٌ للخال أيضاً؛ لأنّه يصدق عليه عنوان (قرابة ذكر)، فدعوى استثناء مَنْ أدلى بالأنثى وخروجه تخصُّصاً غير واضحة.

٤ـ إنّه فرقٌ بين دعوى خروج بعض الموارد والمصاديق عن هذا الحديث موضوعاً وتخصُّصاً وبين دعوى خروجها تخصيصاً أو تقييداً. وقد وقع خلطٌ بينهما. فالدعوى الأولى لو تمَّتْ بلحاظ بعض الموارد فلا مانع منه، ولو تعدَّدت تلك الموارد الخارجة وكثرت كثرةً وافرة؛ وأمّا الدعوى الثانية فلو تمَّتْ فلا يُستساغ عُرْفاً استثناء كمٍّ هائلٍ من الموارد، وهذا ما نراه في دعاوى الاستثناءات والتخصيصات الكثيرة للحديث.

٥ـ إنّ تخصيص أو تقييد المراد بـ (الأَوْلى) ببعض المصاديق من الأقرباء ينبغي أن يُوضَّح سببه ما هو؛ فربما يُدَّعى أنّ لفظ (الأَوْلى) مجرَّداً أو مع المضاف إليه يدلّ على ذلك؛ ورُبَما يُدَّعى أنّ ثمّة قرينة متّصلة تدلّ على ذلك؛ وربما يُدَّعى وجود قرينة منفصلة دالّة عليه. والأوّل باطل. والثالث لا ينفي دلالة الحديث في نفسه على الشمول لجميع العَصَبة، والذي هو محلّ البحث. وإنّما الكلام في الثاني، وهو دعوى وجود قرينة متّصلة دالّة على التقييد. والافتراض الوجيه لتصوير تلك القرينة القول بأنّ ثمّة تقديراً في الكلام بعد قوله: (فلأَوْلى عَصَبة ذكر)، وهو: (من غير أهل الفرائض). وهذا الادّعاء ـ كما ترى ـ لا دليل عليه من جهة اللفظ، ولا من جهة الاعتبار.

وعليه، فما ادّعاه أبو الحسن بن بطّال والحلواني وابن التين غيرُ دقيقٍ، وغير فنّي.

ثالثاً: إنّ هذا المعنى المذكور في الحديث لا يستقيم إلاّ إذا قدَّرنا محذوفاً يكون بمنـزلة الشرط، وهو: (إنْ كان له قرابةٌ ذكور) ونحوه.

وهذا نظير ما ورد في آيات الإرث: كقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ**

﴿أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ (النساء: ١١)؛ فإنّ شرط هذا الحكم للأمّ هو وجود الأبوين مع عدم الولد.

وقوله تعالى: **﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾** (النساء: ١٢)؛ فإنّ الحكم بتوريث الكلالة ـ أي حاشية النسب بهذه الكيفية ـ مشروطٌ بكونهم إخوة لأمّ.

وكذا الحكم في قوله تعالى: **﴿إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾** (النساء: ١٧٦)؛ فإنّه مشروط بوجود الإخوة للأبوين أو الأب، وإلاّ فلو اختلّ الشرط لاختلّ ما يترتَّب عليها من أحكام، كما لو كان الوارث أمّاً فقط، دون الأب، فلا حجب، وإنْ لم يكن الورثة إخوة، بل كانوا عمومة أو خؤولة لصار التوريث بكيفية أخرى.

وكذا الكلام في ما نحن فيه، فلو اختلّ الشرط، كما لو كان الورثة ممَّنْ يُدلي بالأنثى، كالخؤولة، أو كان الوارث من ذوي الأسباب، كمولى العتاقة، لاختلّ الحكم، ولصار الباقي إلى هؤلاء، لا إلى العَصَبة، كما هو واضحٌ بحَسَب الفقه السنّي.

ب ـ مناقشة ما ذُكر في تفسير «رجل ذكر»

مناقشة الوجه الأوّل: إنّ الوصف وإنْ أمكن أن يكون مُشْعراً بالعِلِّية، ولكن بشرط إفادته معنى مختلفاً عن الموصوف، كما لو قيل: (أكرم الرجل العالم)، فإنّ وصف (العالم) لـ (الرجل) يُشعر بإمكان كون صفة العلم هي علّة إكرامه. وأمّا ما نحن فيه فالحال مختلفٌ تماماً؛ لأنّ معنى الوصف، وهو الذكورة، مندكٌّ في معنى الرجولة، وهي الموصوف؛ فإنّ معنى الرجل هو الإنسان الذكر، وليس في الصفة أيّ معنى جديد. فالوجه الأوّل غير وجيه.

مناقشة الوجه الثاني:

١ـ إنّ هذا الوجه مبنيٌّ على إرادة الأقرب من (الأَوْلى).

وهو غيرُ ظاهرٍ؛ فإنّ احتمال إرادة الأحقّ من لفظ (الأَوْلى) قائمٌ لا نافي له.

٢ـ إنّ إرجاع وصف «ذكر» لـ «أَوْلى» خلاف البلاغة؛ لأنّه يؤدّي في المقام إلى الإبهام، ومع تسليمه لا يُفيد المعنى الذي ادّعاه السهيلي من إرادة خصوص القرابة من طرف الرجال. فما دام عنوانا (الرجل) و (الذكر) يصدقان على قرابة الميت فيحوز الفاضل من التركة.

٣ـ وأمّا كون وصف الذكورة يشمل الصغار أيضاً فهو صحيحٌ، ولكنْ لِمَ لم يستَغْنِ به عن لفظ (الرجل)؟

٤ـ وأمّا دعوى الطيّبي فهي لا بيِّنة ولا مبيَّنة، إلاّ أن ترجع إلى دعوى السهيلي، وقد تبيّن حالها.

مناقشة الوجه الثالث: إنّ حاصل المدَّعى أنّ الإرث يستأثر به الذكر، دون الأنثى. وهذا المعنى ظاهرٌ من التعبير بقوله: «رجل». والإشكال باقٍ[٨٢].

مناقشة الوجه الرابع: إنّ هذا ليس بتأكيدٍ لفظي، ولا معنوي. قال القرطبي: إنّ العرب إنّما تؤكد حيث يُفيد فائدة؛ إمّا تعيّن المعنى في النفس، وإمّا رفع توهُّم المجاز. وليس موجوداً هنا[٨٣].

مناقشة الوجه الخامس:

١ـ إنّ لفظ الرجل ظاهرٌ لغةً وعُرْفاً في الجنس، أي في مقابل الأنثى، وأمّا إرادة معنى النجدة والقوّة فهذا لا يُراد إلاّ مع القرينة؛ لكونه مجازاً.

٢ـ إنّ لفظ «ذكر» وإنْ كان أوسع مدلولاً من لفظ «رجل»، ولكنّ الإشكال هو أنّ مَنْ يريد العامّ لِمَ يأتي باللفظ الخاصّ ثمّ يضطرّ إلى إردافه بالعامّ، فإنّ هذا خلاف البلاغة، وتطويلٌ من غير داعٍ. وهذا الوجه لم يستطعْ دفع ذلك الإشكال، بل ضمناً سلَّم به.

٣ـ إنّ التوهُّم الذي يوجب اعتناء المتكلِّم فيما إذا كان عُرْفياً وغير مستهجن في العُرْف العامّ. وافتراض توهُّم الخاصّ أو التخصيص من اللفظ العامّ أمرٌ غير عُرْفي. أجل، لو انعكس التعبير، فقيل: (ذكر رجل)، لاحتُمل أنّه عامٌّ مخصوص، بل هو ظاهرٌ في ذلك، وأمّا لو اكتفى بالعامّ لكان ظاهراً في العموم حينئذٍ.

مناقشة الوجه السادس:

١ـ المناقشة في هذا الوجه نظير ما أوردناه على الوجه السابق، من أنّ التوهّم الذي يوجب اعتناء المتكلّم فيما إذا كان عُرْفياً وغير مستهجن في العُرْف العامّ، وافتراض توهُّم إرادة مطلق الإنسان من لفظ (الرجل)، ولا سيَّما في مثل المقام ـ وهو مقام القسمة ـ، أمرٌ مستهجن عُرْفاً؛ فإنّ للعناوين والأعداد والأرقام المذكورة في مقام القسمة أهمِّية خاصّة، وتكون مُرادةً بما هي، ومقصودة بمعانيها الحقيقية للمتكلّم.

٢ـ وممّا ذكرنا يُعْرَف الوَهْن في قياس ما نحن فيه بموارد استعمال لفظ الرجل من باب التغليب، فإنّه في موارد التغليب لا تكون خصوصية الرجل محتملة عُرْفاً، فيتعدّى العُرْف منها الى كلّ ما يصدق عليه أنّه إنسان، وبعبارةٍ أخرى: إنّ العناوين في باب القسمة ملحوظةٌ بنحو الموضوعية، بخلاف الموارد التي تكون العناوين مأخوذةً فيها على نحو الطريقية، مثل هذا الحكم في الحديثين الشريفين.

٣ـ ولو تنزَّلنا وقلنا بكون احتمال إرادة التغليب وتعميم عنوان (الرجل) للأنثى وارداً عُرْفاً فإنّ مقتضى البلاغة الإتيان باللفظ العامّ ابتداءً، لا أن يُكثر من الألفاظ ويُطيل التعبير.

ونظراً لعدم أهمِّية هذا النمط من الوجوه علَّق العيني على هذا الوجه بقوله: وفيه ما فيه على ما لا يخفى[٨٤].

مناقشة الوجه السابع: إنّه لو كان العنوان (الأنثى) لاحتمل العُرْف شموله للخنثى، وأمّا عنوان (الرجل) فلا يحتمل العُرْف السليم دخوله فيه؛ كي يُفتقر إلى نفيه.

مناقشة الوجه الثامن: إنْ كان المقصود كون لفظ «رجل» في الحديث يُراد بها الميت فهو لا يستحقّ الجواب، ونربأ بأنفسنا عن الاشتغال بردّه؛ وإنْ كان المقصود ما ذُكر في الوجه السادس فيَرِدُ عليه ما أوردناه عليه.

مناقشة الوجه التاسع:

١ـ إنّ هذا المعنى لو كان مُراداً لانعكس التعبير، بأن يُقدَّم لفظ «ذكر»، ويُؤخَّر لفظ «رجل».

٢ـ إنّ التسليم بهذه الدعوى يترتَّب عليها لازمٌ لا يلتزم به أحدٌ من العالمين، وهو تعلُّق الميراث بالرجل الكامل سنّاً وصفةً فحَسْب.

ويُكرِّر العيني تعليقه على هذا الوجه، الذي لا يراه جديراً بالجواب، بقوله المجمل: وفيه ما فيه[٨٥].

مناقشة الوجه العاشر:

١ـ إنّ الإحاطة بجميع المال تُستفاد من إطلاق العبارة، وليست مستفادة من الوصف، ولذا لو لم يُؤْتَ به لفُهم منها الإحاطة بالمال في حالة انفراد الوارث.

٢ـ لست أدري ما هو مقصوده من الإحاطة بجميع المال؟ فإنْ كان المقصود الإحاطة بجميع التركة ـ كما هو ظاهر كلامه ومَعْقد نقضه وإبرامه ـ فالحديث منصرفٌ عن هذه الحالة بالمرّة؛ لكونه ناظراً إلى حالة يجتمع فيها ذو فرض وعَصَبة، وعندها لا يُحيط العَصَبَة بجميع المال؛ وإنْ كان المقصود من الإحاطة استئثار العَصَبة بالباقي، كما هو مفروض الحديث، فأيُّ فرقٍ بين حيازة الباقي بعنوان التعصيب أو بعنوانٍ آخر، كالردّ؟! وأيُّ امتيازٍ للذكر في ذلك على الأنثى؟!

٣ـ ولو تنزَّلنا فإنّه يكفي في إفادة المعنى المدّعى أحد العنوانين: إمّا الإتيان بلفظ «رجل»؛ أو الإتيان بلفظ «ذكر». ولم يتَّضح لنا الوجه في الجمع بين اللفظين.

٤ـ إنّ ما ختم به كلامه من عدم التفطُّن والالتفات إلى ما أبرزه من تحليلٍ يُمثِّل اعترافاً منه بأنّه ليس أمراً واضحاً للعُرْف. ومن المعلوم أنّه لا قيمة لما لا يكون واضحاً بالنظر العُرْفي.

ج ـ مناقشة ما ذُكر في تفسير «عَصَبة ذكر»

أوّلاً: قال ابن الجوزي والمنذري: هذه اللفظة ليست بمحفوظةٍ[٨٦]، وأقرّه صاحب التنقيح عليه[٨٧].

ثانياً: وقال ابن الصلاح: فيها بُعْدٌ عن الصحة من حيث اللغة، فضلاً عن الرواية؛ فإنّ العَصَبة في اللغة اسمٌ للجمع، لا للواحد، كذا قال[٨٨].

وأجاب ابن حجر: والذي يظهر أنّه اسم جنسٍ، ويدلّ عليه ما وقع في بعض طرق حديث أبي هريرة، الذي في الباب قبله: «فليرثه عَصَبته مَنْ كانوا»[٨٩][٩٠].

الجواب:

١ـ إنّ منطق البحث العلمي يُملي على الباحث أن يلتزم الموضوعية، فلا يُلقي

الكلام على عواهنه، بل لا بُدَّ من ذكر المستند لكلّ معلومةٍ يذكرها، وهنا نسأل الحافظ ابن حجر: ما هو الدليل على كون (العَصَبة) هنا اسم جنس، وقد نصّ اللغويون على كونها اسماً للجمع؟! فإنّ عَصَبة جمع عاصب، ككَفَرة جمع كافر[٩١].

٢ـ وأمّا ما ذكره من حديث أبي هريرة فمع تسليمه قياسٌ مع الفارق؛ نظراً لإطلاق لفظ «عَصَبته» في حديث أبي هريرة، وأمّا في ما نحن فيه فلفظ العَصَبة مقيّد بقيد الوحدة، وهذا التقييد مستفادٌ من وصف العَصَبة بوصف «ذكر» في قوله: «عَصَبة ذكر».

٣ـ إنّه لا يمكن تبرير وصف العَصَبة بالذكر؛ أمّا بناءً على دعوى اختصاص لفظ (العَصَبة) لغة بالذكور فواضحٌ لَغْوية الوصف؛ وأمّا بناءً على دعوى شموله ـ لغةً أو شرعاً ـ وكون الوصف «ذكر» فهذا ما لا يُريده المستدلّ.

٤ـ هذا كلُّه، مضافاً إلى عدم جدوى هذا البحث من الأساس؛ لعدم ثبوت هذه اللفظة عند أهل الحديث، وأيضاً فإنّ لفظ العَصَبة لغةً لا يتطابق مع المعنى المصطلح في الفقه السنّي، كما أوضحناه في البحث اللغوي، فراجِعْ.

ومن الطريف أن ننقل ما ورد في كتاب الاستغاثة، تعليقاً على حديث العَصَبة: ...والرسول صلى الله عليه وآله قال: أنا أفصح العرب ولا فخر، وكذلك يجب أن يكون الرسول صلى الله عليه وآله أفصح الخلق، وأعلمهم بالحقائق، فكيف يجوز أن يقول الرسول صلى الله عليه وآله، مع فصاحته وعلمه وحكمته: «عَصَبة ذكر»؟! ولو تكلَّم بهذا جهل الناس بالعربية من الولدان والنسوان لسخر منه...؛ إذ كانت العَصَبة في اللغة هم الذكران...[٩٢].

ثالثاً: إنّ هذا الحديث، سواء كان بهذه الصيغة أو بغيرها، لا يُثبت نظرية التعصيب السنّية؛ لأنّه يُخصِّص إعطاء ما فضل من التركة للذكر، فلا يشمل العَصَبة بالغير، ولا العَصَبة مع الغير.

وقد قرَّر ابنُ دقيق العيد إشكال عدم الشمول للعَصَبة مع الغير، فقال: قد استشكل بأنّ الأخوات عَصَبات البنات، والحديث يقتضي اشتراط الذكورة في العَصَبة المستحقّ للباقي بعد الفروض[٩٣].

محاولةٌ للإجابة: وقد حاول ابن دقيق العيد الإجابة، قائلاً: والجواب: إنّه من

طريق المفهوم، وقد اختُلف هل له عموم؟ وعلى التنزُّل فيخصّ في الخبر الدالّ على أنّ الأخوات عَصَبات البنات(٩٤).

ردُّ هذه المحاولة:

١ـ يبدو أنّ مراده أنّ دعوى عدم الشمول مستفادةٌ من مفهوم الوصف، فأجاب عنه بعدم الاتّفاق على أنّ للوصف مفهوماً؛ فإنْ كان مراده ذلك فيَرِدُ عليه أنّ عدم الشمول للعَصَبة بالغير ومع الغير مُستفادٌ من مفهوم الحصر المدلول عليه بالقرينة اللفظية، وهي هيئة الجملة، مضافاً الى القرينة اللُّبّية؛ لكون المقام مقام التقسيم، وليس مستفاداً من مفهوم الوصف.

٢ـ وإنْ كان مقصوده بالمفهوم مفهوم الحصر فالصحيح أصولياً دلالته على المفهوم.

٣ـ وإنْ ادُّعي عدم دلالة منطوق الجملة على الحصر من الأساس فحينئذٍ لا يتعيّن الإعطاء للعَصَبة، دون غيرهم، في حين أنّ المستدلّ يريد إثبات تعيُّن الدفع لهم.

مضافاً إلى أنّ الجملة تدلّ على الحصر؛ إذ إنّه يوجد فرقٌ بين ما إذا كان التعبير: (لأَوْلى عَصَبة ذكر ما بقي بعد الفريضة) وبين التعبير المنقول: (فما بقي فلأَوْلى عَصَبة ذكر)؛ فإنّ الأوّل لا يدلّ على الحصر، بل يدلّ على أنّ هذا الوارث يستحقّ الباقي، ولا مانع من ظهور مستحقٍّ آخر للمال في حالٍ آخر، بخلاف التعبير الثاني، الذي يدلّ على تخصيص الباقي بهذا الوارث، ولا مستحقَّ غيره، وهذا هو الحصر.

٤ـ وأمّا دعوى تخصيص العامّ أو تقييد المطلق فهي وإنْ كانت لا مانع منها في حدّ ذاتها، إلا أنّه في خصوص المقام لا يُستساغ التخصيصات الكثيرة، ولا سيَّما مع التعبير الحاصر، ولا سيَّما مع وجود قرينة لُبِّية، وهو كون المقام مقام القسمة الذي يقتضي التحديد، كلُّ ذلك يجعل التخصيص مستَبْعَداً عُرْفاً، وإنْ لم يكن محالاً.

٥ـ ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك من أين لهم أنّ معنى العَصَبة المذكورة في الخبر هو ما يذهبون إليه؟ وليس في اللغة العربية لذلك شاهدٌ، ولا في العُرْف الشرعي(٩٥).

٤ـ مناقشة سند الحديث

أوّلاً: إنّه لا يُعلم الإسناد في هذا الحديث. وأوضح السيّد المرتضى هذه

الإشكالية قائلاً: «وهذا خبرٌ لم يَرْوِه أحدٌ من أصحاب الحديث، إلا من طريق عبد الله بن طاووس[٩٦]، ولا رواه ابن طاووس إلاّ عن أبيه، عن ابن عبّاس قال: قال رسول اللهﷺ...، ولم يقُلْ ابن طاووس فيه: سمعتُ[٩٧]، ولا حدَّثنا...[٩٨]»، أي إنّه من ابن طاووس وما بعده يكون معنعناً[٩٩].

وطاووس يُسنده تارةً الى ابن عبّاس في رواية وهيب بن خالد، وقد تفرّد[١٠٠] بوصله[١٠١]، وهو الذي رجَّحه البخاري[١٠٢] ومسلم[١٠٣] والدارقطني[١٠٤]؛ وتارةً أخرى يرويه عنه سفيان بن سعيد الثوري[١٠٥] وابن جريج[١٠٦]، عن عبدالله بن طاووس، مُرسَلاً، غير مذكور فيه ابن عبّاس، أرسله النسائي والطحاوي[١٠٧]، وأشار النسائي إلى ترجيح الإرسال[١٠٨].

وقالوا: إنّ سفيان أثبت من وهيب، وأحفظ منه ومن غيره. وهذا يدلّ على أنّ الرواية غير محفوظة[١٠٩].

إلا أنّ المرجَّح في الصحيحين الوَصْل، قيل: وإذا تعارض الوَصْل والإرسال، ولم يرجَح أحد الطرفين، قُدِّم الوَصْل[١١٠].

واختلف على مُعمّر؛ فرواه عبد الرزّاق عنه موصولاً[١١١]، أخرجه مسلم[١١٢] وأبو داوود[١١٣] والترمذي[١١٤] وابن ماجه[١١٥]؛ ورواه الطحاوي عن معمّر والثوري جميعاً، مرسلاً[١١٦]، وأخرجه الترمذي مرسلاً أيضاً[١١٧].

لكنْ أُجيب: بأنّ هذا ليس طعناً؛ لأنّ الرواية قد رويت مُسنَدة من غير طريق وهيب. روى أبو طالب الأنباري عن الفريابي والصاغاني جميعاً، قالا: حدَّثنا أبو كريب، عن عليّ بن سعيد الكندي، عن عليّ بن عابس [= بن عاصم]، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عبّاس، عن النبيّﷺ أنّه قال: «ألحقوا بالأموال الفرائض، فما أبقت الفرائض فلأَوْلى عَصَبَة ذكر»[١١٨].

ثانياً: ثمّة مشكلة في إمكان الاعتماد على الرواي عن عبد الله بن عبّاس، وهو عبد الله بن طاووس بن كيسان اليماني أبو محمد الأبناوي، فقد مات سنة ثنتين وثلاثين ومئة[١١٩] في خلافة أبي العبّاس السفّاح[١٢٠].

قال سفيان: أراه من قِبَل ابنه عبد الله بن طاووس، فإنّه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك، وكان يحمل على هؤلاء القوم حملاً شديداً، يعني بني

هاشم[١٢١].

وممّا يدعم قربه من بني أمّية أنّ أباه طاووس اليماني لّما مات سنة ستّ ومئة صلّى عليه هشام بن عبد الملك[١٢٢].

وذكر ابن كثير الدمشقي: وقال عبد الله بن طاووس: رأيتُ أبي تواقف هو وعمر بن عبد العزيز من بعد صلاة العشاء حتّى أصبحنا...[١٢٣].

ثالثاً: والذي يدلّ على بطلان هذه الرواية أنّهم رووا عن طاووس خلاف ذلك، وأنّه تبرّأ من هذا الخبر، وذكر أنّه لم يَرْوِه، وإنّما هو شيءٌ ألقاه الشيطان على ألسنة العامّة.

روى ذلك أبو طالب الأنباري قال: حدَّثنا محمد بن أحمد البربري [= البريري] قال: حدَّثنا بشر بن هارون قال: حدَّثنا الحميدي قال: حدَّثني سفيان، عن أبي إسحاق، عن قارية [= حارثة] بن مضرب قال: جلستُ عند ابن عبّاس، وهو بمكّة، فقلتُ: يا بن عبّاس، حديثٌ يرويه أهل العراق عنك، وطاووس مولاك يرويه: «أنّ ما أبقت الفرائض فلأَوْلى عَصَبَة ذكر»، قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ مَنْ وراءك أنّي أقول: إنّ قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللّهِ**﴾ (النساء: ١١)، وقوله: ﴿**وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ**﴾ (الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦)، وهل هذه إلاّ فريضتان؟ وهل أبقتا شيئاً؟ ما قلتُ هذا، ولا طاووس يرويه عليَّ. قال قارية بن مضرب: فلقيت طاووساً، فقال: لا واللهِ، ما رويتُ هذا على ابن عبّاس قطّ، وإنّما الشيطان ألقاه على ألسنتهم.

رابعاً: وممّا رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي عن قارية [= حارثة] بن مضرب تتَّضح الخدشة في الحديث؛ إذ أنكره ابن عبّاس وطاووس معاً وتبرّآ منه، فأيّ قيمة سوف تبقى لهذا الحديث حينئذٍ؟!

خامساً: وقد خالف ابن عبّاس ـ الذي يُسند هذا الخبر إليه ـ في الفتوى ما اجتمع متقبِّلو هذا الخبر عليه في توريث الأخت بالتعصيب إذا خلَّف الميت ابنة وأختاً[١٢٤]؛ فإنّه يرى ردّ الباقي على البنت، وراوي هذا الخبر إذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم»[١٢٥].

ووافقه جابر بن عبد الله في ذلك. وحكى الساجي: أنّ عبد الله بن الزبير قضى

بذلك[١٢٦]. وحكى الطبري مثل ذلك. ورُوي موافقة ابن عبّاس، عن إبراهيم النخعي، روى عنه الأعمش. ولم يجعل داوود الأخوات مع البنات عَصَبة[١٢٧]. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، فأثبتوا العَصَبات من جهة الأب والابن[١٢٨].

أقول: نصّ حديث ابن عبّاس هكذا: عبد الرزّاق، عن معمّر، عن الزهري، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، قال: «جاء ابن عبّاسَ رجلٌ، فقال: رجل توفّي وترك بنته وأخته لأبيه وأمّه، فقال: لابنته النصف، وليس لأخته شيء، قال الرجل: فإنّ عمر قضى بغير ذلك، جعل للابنة النصف، وللأخت، قال ابن عبّاس: أنتم أعلم أم الله؟!»، فلم أدْرِ ما وجه ذلك، حتّى لقيتُ ابن طاووس، فذكرت له حديث الزهري، فقال: أخبرني أبي أنّه سمع ابن عبّاس يقول: «قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**﴾ (النساء: ١٧٦)، فقلتم أنتم: لها النصف وإنْ كان له ولدٌ». قال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد على شرط الشيخين، ولم يُخرِّجاه»[١٢٩].

لكنْ دُلّس في نصّ هذا الحديث، وأضيف إليه ـ بعد فقرةِ: «وليس لأخته شيء» ـ العبارة التالية: «ما بقي فهو لعَصَبته»[١٣٠]. وممّا يؤكِّد وقوع التدليس هو عدم تناسبه مع استدلال ابن عبّاس بالآية الكريمة.

هذا، مضافاً الى أنّنا نجد ابن عبّاس يُعلن اعتراضه الشديد وبكلّ مرارةٍ في حديثٍ آخر على توريث الأخت مع البنت، ممّا يكشف عن أنّه في الحديث المتقدِّم كان هذا هو محلّ الخلاف والبحث بينه وبين مخالفيه في الرأي، وليس الكلام عن العَصَبة: فعن سفيان بن عيينة، عن مصعب بن عبد الله، عن ابن أبي مليكة، عن ابن عبّاس قال: «شيءٌ لا تجدونه في كتاب الله تعالى، ولا في قضاء رسول الله‌ﷺ، وتجدونه في الناس كلّهم: للابنة النصف، وللأخت النصف». قال الحاكم: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد، ولم يُخرِّجاه»[١٣١].

المحصَّلة النهائية

إنّ الاختلاف في نقل الأحاديث بألفاظٍ متفاوتة أمرٌ متعارف. فبعض الأحاديث تُنْقَل بأكثر من صيغةٍ، ولكنّ المُلْفِت للنظر هنا هو التفاوت الفاحش في النقول،

والتعدُّد الكبير فيها، بحيث لم يُعْهَد في أيِّ حديثٍ آخر. وهذا ما يُثير الاستغراب، فلِمَ كلُّ هذا التفاوت والاختلاف؟!

وهذا ما أثار شكوك بعض المحقِّقين فقال: «واختلاف لفظه والطريق واحدٌ يدلّ على ضعفه»[١٣٢].

فكلّ مَنْ يتأمل هذا الحديث يرى تدليساً فظيعاً، وتغييرات متعمَّدة أُجريت عليه؛ من أجل جعله دالاً على نظرية التعصيب.

وأيضاً مع وجود مثل هذا الاضطراب والفوضى في طرق الحديث وأسانيده كيف تسكن النفس إليه؟!

نتائج البحث

١ـ لقد أثبتنا من خلال التتبُّع في المصادر الحديثية والفقهية مدى الفوضى الغريبة في ألفاظ الحديث؛ فإنّه قد اشتمل على فقرتين؛ وردت الأولى بألفاظ ثلاثة، وأمّا الفقرة الثانية فهي واردةٌ بصيغة جملة شرطية؛ ورد شرطها بعشرة ألفاظ؛ وجزاؤها بثلاثة عشرة لفظاً.

٢ـ بعد أن شرحنا مفردات الحديث بشكلٍ مفصَّل نبَّهنا على وجه الخلل في الصياغات الواردة في نقل الحديث.

٣ـ وحين وردنا في أروقة البحث في دلالات الحديث وما يَرِدُ عليها من مناقشات بيَّنّا عدم تمامية دلالة الحديث على نظرية التعصيب التي يتبنّاها الفقه السنّي.

٤ـ أبرزنا احتمالاً جديداً في تفسير هذا الحديث، وهو كونه ناظراً إلى طريقة في حلّ مشكلة العَوْل؛ بمعنى: فمَنْ بقي من الورثة لم يَحُزْ فريضته كاملة فيُقدَّم أقرب ذكر إنْ وُجد؛ فإنّه أَوْلى من غيره من ذوي الفروض حيث يأخذ الذكر فرضه كَمْلاً، ويدخل النقص على الإناث، ونتيجة ذلك هو اكتشاف حلٍّ جديد لمشكلة العَوْل في بعض الصور التي يكون في أهل الفروض ذكر.

٥ـ وأمّا تقييمنا للحديث من حيث السند فهو ليس بأحسن حالاً من دلالته، حيث إنّه مبتلى بإشكالية الإرسال وضعف الراوي المباشر عن ابن عبّاس، وهو عبد الله بن طاووس، وبراءة ابن عبّاس من هذا الحديث، وتبرئته لطاووس.

الهوامش

(١) كشاف القناع (البهوتي) ٤: ٥١٤.

(٢) المجموع (النووي) ١٦: ٩٧.

(٣) المصدر السابق: ١٠٠.

(٤) المصدر السابق.

(٥) هناك تصنيفان للعَصَبة:

الأوّل: التصنيف الرباعي للحنفية، حيث جعلوا العصوبة أربع جهات، وهي: جهة البنوّة مباشرةً أو بواسطة؛ وجهة الأبوّة مباشرة أو بواسطة؛ وجهة الأخوّة وفروعها؛ وجهة العمومة وفروعها. [انظر: أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية (برّاج): ٤٨١].

الثاني: التصنيف الخماسي الذي أخذ به الجمهور والصاحبان من الحنفية، حيث جعلوا الجدّ والإخوة سواء، يشتركون في الميراث، ولا يحجب أحدهما الآخر، وهم: جهة البنوّة مباشرة؛ وجهة الأبوّة مباشرة؛ وجهة الأبوّة بواسطةٍ مع الإخوة؛ وجهة فروع الإخوة؛ وجهة العمومة وفروعها. [أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية (برّاج): ٤٨١ ـ ٤٨٢].

(٦) صحيح البخاري ٦: ٥، ٦، ٨. صحيح مسلم ٥: ٥٩ ـ ٦٠. المستدرك على الصحيحين (الحاكم) ٤: ٣٣٨. مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٩٢، ٣٢٥. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٨؛ ١٠: ٣٠٦. سنن الدارمي ٢: ٣٨٦. سنن ابن ماجه ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠. سنن الترمذي ٣: ٢٨٣، ح٢١٧٩. سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٤ ـ ٤٠٢٦. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧١ ـ ٧٢، ح٦٣٣١، ٦٣٣٢. مسند أبي يعلى ٤: ٢٥٨، ح٢٣٧١.

(٧) الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٧، ٩. كشّاف القناع (البهوتي) ٤: ٥١٥. تلخيص الحبير (ابن حجر) ٥: ٣٢٠. سبل السلام (الكحلاني) ٣: ٩٨. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.

(٨) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧١.

(٩) سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٣، ٤٠٢٧؛ ٤٠، ح٤٠٢٨. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤، ٢٣٨. المستدرك على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ٤: ٣٣٨. الفرائض (سفيان): ٢٠، ح٤. المصنّف (عبد الرزّاق) ١٠: ٢٦٠، ح١٩٠٣٧. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧٢، ح٦٣٣٢. شرح المعاني والآثار (ابن سلمة) ٤: ٣٩٠. صحيح ابن حِبّان ١٣: ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٠. المعجم الأوسط (الطبراني) ٢: ٥٤.

(١٠) صحيح البخاري ٨: ٥، ٦، ٨. صحيح مسلم ٥: ٥٩. مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٩٢. سنن الدارمي ٢: ٣٦٨. سنن الترمذي ٣: ٢٨٣، ح٢١٧٩. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٣٩؛ ١٠: ٣٠٦. مسند أبي داوود: ٣٤٠. المصنّف (ابن أبي شيبة) ٧: ٣٣٨، ح٤. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧١، ح٦٣٣١. سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٥، ٤٠٢٦. معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ٦١، ٣٨٦٧.

(١١) تفسير الرازي ١٠: ٨٤.

(١٢) صحيح مسلم ٥: ٦٠. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣١٣. الاستذكار (ابن عبد البرّ) ٥: ٣٢٦. كنز

العمّال (المتّقي الهندي) ١١: ٤، ح٣٠٣٧٣. فيض القدير (المناوي) ٢: ٢٠١. سنن ابن ماجة ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٥٨. سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٤. معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ٧٣ ـ ٧٤، ح٣٨٨٩.

(١٣) الإقناع (الشربيني) ٢: ٤٦. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٢. إعانة الطالبين (البكري الدمياطي) ٣: ٢٦١. مواهب الجليل (الحطّاب الرعيني) ٨: ٥٨٩. فتح الوهّاب (الأنصاري) ٢: ٣. حاشية الدسوقي ٤: ١٥٤. صحيح البخاري ٨: ٦. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٢٥. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٥٨.

(١٤) تكملة البحر الرائق (الطوري) ٣: ٣٦٧.

(١٥) سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٨.

(١٦) المصدر السابق: ٣٩، ح٤٠٢٣، ٤٠٢٥، ٤٠٢٧.

(١٧) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٦٠. المجموع (النووي) ١٦: ٨٤. صحيح ابن حِبّان ١٣: ٣٨٨. معرفة السنن والآثار (البيهقي) ٥: ٧٤، ذيل الحديث ٣٨٨٩.

(١٨) مواهب الجليل (الحطّاب الرعيني) ٨: ٥٩٤.

(١٩) صحيح البخاري ٨: ٨. سنن ابن ماجة ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠. سنن أبي داوود ٢: ٦، ح٢٨٩٨. المصنّف (عبد الرزّاق) ١٠: ٢٤٩، ح١٩٠٠٤. صحيح ابن حِبّان ١٣: ٣٨٧، ٣٩٠. سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٤. مسند أحمد بن حنبل ١: ٣١٣.

(٢٠) أحكام القرآن (ابن العربي) ١: ٤٥٥.

(٢١) تفسير الرازي ١٠: ٨٤.

(٢٢) حاشية الدسوقي ٤: ٤٦٥. الشرح الكبير (أبو البركات) ٤: ٤٦٥.

(٢٣) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣١٣. سنن أبي داوود ٢: ٦، ح٢٨٩٨. المعجم الأوسط (الطبراني) ٢: ٤٥. المعجم الكبير (الطبراني) ١١: ١٦. سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٣. تخريج الأحاديث والآثار (الزيلعي) ١: ٣٧١، ح٨٣. المنتقى من السنن المسندة (ابن الجارود النيسابوري): ٢٤٠. الانتصار (المرتضى): ٥٥٤، ٥٥٥.

(٢٤) الفرائض (سفيان الثوري): ٢٠، ح٤. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧٢، ح٦٣٣٢. الانتصار (المرتضى): ٥٥٤، ٥٥٥.

(٢٥) السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤. المصنّف (الصنعاني) ١٠: ٢٦٠، ح١٩٠٣٧.

(٢٦) تخريج الأحاديث والآثار (الزيلعي) ١: ٣٧١، ح٨٣. المغني (ابن قدامة) ٧: ٢٤٠. صحيح البخاري ٦: ٥، ٦، ٨. صحيح مسلم ٥: ٥٩ ـ ٦٠. الفرائض (سفيان الثوري): ٢٠، ح٤. مسند أبي داوود (الطيالسي): ٣٤٠. المصنّف (الصنعاني) ١٠: ٢٤٩، ح١٩٠٠٤، ٢٦٠، ح١٩٠٣٧. المصنّف (ابن أبي شيبة) ٧: ٣٣٨، ح٣. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧١ ـ ٧٢، ح٦٣٣١، ٦٣٣٢. مسند أبي يعلى (الموصلي) ٤: ٢٥٨، ح٢٣٧١. مستدرك الصحيحين (الحاكم) ٤: ٣٣٨. مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٩٢، ٣٢٥. السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٨؛ ١٠: ٣٠٦. سنن الدارمي ٢: ٣٨٦. سنن ابن ماجه ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠. الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. سنن الترمذي ٣: ٢٨٣، ح٢١٧٩. سنن

الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٤ ـ ٤٠٢٦. المعجم الكبير (الطبراني) ١١: ١٦. تهذيب التهذيب (ابن حجر) ٥: ٢٣٥.

(٢٧) السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧٢، ح٦٣٣٢.

(٢٨) تلخيص الحبير (ابن حجر) ٥: ٣٢٠. السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧١، ح٦٣٣١. المنتقى من السنن المسندة (ابن الجارود النيسابوري): ٢٤٠، ح٩٥٥.

(٢٩) سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٧ ـ ٤٠٢٨.

(٣٠) تفسير ابن زمنين ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٣١) عون المعبود (العظيم آبادي) ٨: ٧٥، نقله عن نسخة الخطّابي. تخريج الأحاديث والآثار (الزيلعي) ١: ٣٧١، ح٣٨٩. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٦٠. وسائل الشيعة (الحُرّ العاملي) ٢٦: ٨٦ ـ ٨٧، باب ٨ من موجبات الإرث، ح٤، ٥. الانتصار (المرتضى): ٥٥٤. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. المجموع (النووي) ١٦: ٨٤، ١٠٠. بدائع الصنائع (الكاشاني) ٤: ١٦٣. المغني (ابن قدامة) ٧: ٦٥، ٢٤٠، ٢٧٣. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٢٥٩. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠. الكشّاف (الزمخشري) ١: ٥٨٩. أحكام القرآن (الجصّاص) ٢: ١١٧، ٢٣١. أحكام القرآن (ابن العربي) ١: ٤٥٥، ٥٢٧. تفسير النسفي (النسفي) ١: ٢٦٦. الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥: ١٦٧. تفسير الرازي ٩: ٢٠٦، و ١٠: ٨٤. تفسير الآلوسي ٦: ٤٥.

(٣٢) أحكام القرآن (ابن العربي) ٢: ٤٤٠، ٤٤٣. المجموع (النووي) ١٦: ٩٨.

(٣٣) تكملة البحر الرائق (الطوري) ٣: ٣٦٧.

(٣٤) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الناصريات (المرتضى): ٤٠٨.

(٣٥) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الناصريات (المرتضى): ٤٠٧. ولم يَردْ بهذا اللفظ في مصادر الحديث، وفي هذا النقل احتمالات:

الأوّل: حصول تصحيف في نُسَخ كتابي (الانتصار) و(الناصريات) حين النسخ. ومن المُستبْعَد جدّاً أن يحدث هذا في كلا الكتابين معاً صدفةً.

الثاني: لعلّ في هذا النقل اشتباهاً وقع من السيد المرتضى، نشأ من الخلط بين نصّ الحديث وبين ما ذُكر له من معانٍ. قال ابن سلمة: صار قول النبيﷺ: «فما أبقت الفرائض فلأَوْلى رجل ذكر»؛ لأنّه عَصَبة، ولا عَصَبة أقرب منه... [شرح معاني الآثار (ابن سلمة الطحاوي) ٤: ٣٩٢. وانظر: فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٤]، أو لعلّه كان تسامحاً منه، كما يحصل عادةً في كتب الفقه حين نقل الأحاديث.

وهذا الاحتمال بكلا شقَّيْه أكثر بُعْداً من سابقه؛ لما هو معروف من دقّة السيد وتتبُّعه، ولا سيَّما في مثل المقام الذي هو مقام المقارنة والمحاججة، خصوصاً وأنّ السيد قد أبدى فيه دقّة منقطعة النظير في تتبُّعه لطرق الحديث واختلاف ألفاظه.

الثالث: إنّ السيد المرتضى قد أخذه من المصادر والنُّسَخ الحديثية السنّية الأوّلية، والتي كانت متوفّرة لديه في ذاك الزمان؛ فإنّه كان لديه مكتبة عامرة. وهذا هو الراجح عندنا.

(٣٦) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٣٧) عون المعبود (العظيم آبادي) ٨: ٧٤.

(٣٨) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. وانظر: نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.

(٣٩) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. وانظر: نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.

(٤٠) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٤١) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦.

(٤٢) نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.

(٤٣) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٤٤) تكملة البحر الرائق (الطوري) ٣: ٣٦٧.

(٤٥) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٤٦) انظر: فيض القدير (المناوي) ٢: ٢٠١، ح١٥٧٤.

(٤٧) انظر: شرح مسلم (النووي) ١١: ٥٣. وانظر: كشّاف القناع (البهوتي) ٤: ٥١٥.

(٤٨) انظر: عون المعبود (العظيم آبادي) ٨: ٧٥. عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.

(٤٩) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٥٠) التلويح في المذهب، من تأليف العلاّمة أبي سعد يحيى بن عليّ الحلواني الشافعي، توفّي سنة [٥٢٠هـ].

(٥١) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٥٢) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٥٣) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٥٤) انظر: وسائل الشيعة (الحُرّ العاملي) ٢٩: ٧٦، باب ٣١ من القصاص في النفس، ح٣. مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٩٢.

(٥٥) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥٦) انظر: عون المعبود (العظيم آبادي) ٨: ٧٥.

(٥٧) انظر: شرح مسلم (النووي) ١١: ٥٣. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠.

(٥٨) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧. فيض القدير (المناوي) ٢: ٢٠١، ح١٥٧٤.

(٥٩) فيض القدير (المناوي) ٢: ٢٠١، ح١٥٧٤.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه.

(٦١) انظر: سبل السلام (الكحلاني) ٣: ٩٨.

(٦٢) انظر: تكملة البحر الرائق (القادري) ٣: ٣٦٧.

(٦٣) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩ ـ ١٠.

(٦٤) الإقناع (الشربيني) ٢: ٤٦. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٢.

(٦٥) الإقناع (الشربيني) ٢: ٤٦. مغني المحتاج (الشربيني) ٣: ٢.
(٦٦) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠.
(٦٧) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠. عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧.
(٦٨) سنن ابن ماجة (القزويني) ٢: ٧٩٠، ح٢٣٥٨.
(٦٩) معاني الأخبار (الصدوق): ١٥٢. وسائل الشيعة (الحُرّ العاملي) ٩: ٢٦٠، باب ٢٤ من المستحقّين للزكاة، ح٩.
(٧٠) انظر: نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧١.
(٧١) انظر: المصدر نفسه.
(٧٢) انظر: فيض القدير (المناوي) ٢: ٢٠١، ح١٥٧٤.
(٧٣) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠.
(٧٤) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠.
(٧٥) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ١٠.
(٧٦) المصدر نفسه.
(٧٧) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧.
(٧٨) سنن الدارقطني ٤: ٣٩، ح٤٠٢٧. سند الحديث: حدَّثنا عبد الباقي بن قانع: حدَّثنا عليّ بن عبد الصمد الطيالسي: حدَّثنا خالد بن يوسف السمتي: حدَّثني أبي، عن زياد بن سعد، سمع ابن طاووس قال: سمعتُ طاووساً يقول: قال ابن عبّاس:....
(٧٩) سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٨. سند الحديث: حدَّثنا عمر بن الحسن بن عليّ الشيباني: حدَّثنا أحمد بن محمد بن بكر: حدَّثنا هشام بن خالد: حدَّثنا مروان بن محمد: حدَّثنا سفيان، عن هشام بن حجير، عن طاووس، عن ابن عبّاس قال:....
(٨٠) سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٧ ـ ٤٠٢٨.
(٨١) عون المعبود (العظيم آبادي) ٨: ٧٥، نقله عن نسخة الخطّابي. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٦٠. وسائل الشيعة (الحُرّ العاملي) ٢٦: ٨٦ ـ ٨٧، باب ٨ من موجبات الإرث، ح٤، ٥. الانتصار (المرتضى): ٥٥٤. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. المجموع (النووي) ١٦: ٨٤، ١٠٠. بدائع الصنائع (الكاشاني) ٤: ١٦٣. المغني (ابن قدامة) ٧: ٦٥، ٢٤٠، ٢٧٣. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٢٥٩. نيل الأوطار (الشوكاني) ٦: ١٧٠.
(٨٢) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.
(٨٣) المصدر نفسه.
(٨٤) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧.
(٨٥) المصدر نفسه.
(٨٦) انظر: فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩. عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٧. تخريج الأحاديث والآثار (الزيلعي) ١: ٣٧١، ح٣٨٩.
(٨٧) انظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (الذهبي) ٢: ١٦٢، رقم (٥٧٩).

(٨٨) انظر: فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٨٩) صحيح البخاري ٣: ٨٥؛ ٦: ٢٢.

(٩٠) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٩١) مجمع البحرين (الطريحي) ٣: ١٩٠.

(٩٢) الاستغاثة (أبو القاسم الكوفي) ١: ٤٦.

(٩٣) انظر: فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٩.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه.

(٩٥) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥.

(٩٦) وليُعلم أنّ عبد الله بن طاووس راوي هذا الحديث، المتوفّى سنة ثنتين وثلاثين ومئة، غير عبد الله بن طاووس الذي كان من الشيعة ومن أصحاب الإمام الرضا، الذي كان كان حيّاً في سنة ثمان وثلاثين ومئتين، وكان معمَّراً، عاش مئة سنة، علماً بأنّ ولادة الإمام الرضا كانت سنة ثمان وأربعين ومئة [اختيار معرفة الرجال (الطوسي) ٢: ٨٦٣ ـ ٨٦٤، رقم (١١٢٣). رجال الطوسي (الطوسي): ٣٦٢، رقم (٦٣)]. وقد ظنّ النمازي في مستدركاته كونهما في طبقةٍ واحدة، فاحتمل اتّحاد الرجلين [انظر: مستدركات علم رجال الحديث (النمازي الشاهرودي) ٥: ٣٩، رقم (٨٤١٣)].

(٩٧) أقول: رواه الدارقطني في بعض طرقه قال: حدَّثنا عبد الباقي بن قانع: حدَّثنا عليّ بن عبد الصمد الطيالسي: حدَّثنا خالد بن يوسف السمتي: حدَّثني أبي، عن زياد بن سعد، سمع ابن طاووس قال: سمعت طاووساً يقول: قال ابن عبّاس.... [سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٧]. لكنّه ـ كما ترى ـ معنعنٌ عن زياد بن سعد.

(٩٨) الانتصار (المرتضى): ٥٥٤.

(٩٩) المعنعن: الخبر الذي جاء في سنده كلمة (عن). وقد وقع بحث في كونه من قبيل: المتّصل أو من المنقطع والمرسل [الرعاية في علم الدراية (الشهيد الثاني): ٩٩. أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية (السبحاني): ٦٨ ـ ٦٩]. انظر: صحيح البخاري ٨: ٦، ٨. وروي معنعناً عن طاووس [صحيح البخاري ٨: ٥، ٦].

(١٠٠) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: صحيح مسلم ٥: ٥٩ ـ ٦٠. سنن ابن ماجه ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠.

(١٠١) المتَّصل ـ ويُسمَّى الموصول ـ: ما اتّصل إسناده مرفوعاً إلى المعصوم أو موقوفاً على مَنْ كان. فهو أعمّ مطلقاً من المُسْنَد الذي خُصّ بما اتّصل بالمعصوم [أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية (السبحاني): ٦٦].

(١٠٢) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: صحيح البخاري ٨: ٥، ٦.

(١٠٣) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: صحيح مسلم ٥: ٥٩، قال: حدَّثنا عبد الأعلى بن حمّاد ـ وهو النرسي ـ: حدَّثنا وهيب، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عبّاس.... وقال: حدَّثنا أمّية بن بسطام العيشي: حدَّثنا يزيد بن زريع: حدَّثنا روح بن القاسم، عن عبد الله بن طاووس، عن أبيه، عن ابن عبّاس....

(١٠٤) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: سنن الدارقطني ٤: ٣٩ ـ ٤٠، ح٤٠٢٣ ـ ٤٠٢٨، قال:... سنن ابن ماجه ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠.

(١٠٥) الفرائض (سفيان الثوري): ٢٠، ح٤، وفيه: حدَّثنا أبو نعيم: حدَّثنا سفيان، عن ابن طاووس، عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ:....

(١٠٦) المصنّف (الصنعاني) ١٠: ٢٦٠، ح١٩٠٣٧، قال: أخبرنا عبد الرزّاق، عن ابن جريج قال: قلتُ لابن طاووس...، ثمّ أخبرني عن أبيه أنّه قال:.... السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٤.

(١٠٧) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: شرح معاني الآثار (ابن سلمة الطحاوي) ٤: ٣٩٠.

(١٠٨) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: السنن الكبرى (النسائي) ٤: ٧١ ـ ٧٢، ح٦٣٣٢، قال أبو عبد الرحمن: سفيان الثوري أحفظ من وهيب، ووهيب ثقة مأمون، وكأنّ حديث الثوري أشبه بالصواب.

(١٠٩) الخلاف: (الطوسي) ٤: ٦٦.

(١١٠) عمدة القاري (العيني) ٢٣: ٢٣٦. فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨.

(١١١) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. انظر: المصنّف (الصنعاني) ١٠: ٢٤٩، ح١٩٠٠٤. صحيح مسلم ٥: ٥٩ ـ ٦٠.

(١١٢) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: صحيح مسلم ٥: ٥٩ ـ ٦٠، قال: حدَّثنا إسحاق بن إبراهيم ومحمد بن رافع وعبد بن حميد (واللفظ لابن رافع) قال إسحاق: حدَّثنا، وقال الآخران: أخبرنا، عبد الرزّاق: أخبرنا معمّر، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عبّاس....

(١١٣) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. انظر: سنن أبي داوود ٢: ٦، ح٢٨٩٨.

(١١٤) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. انظر: سنن الترمذي ٣: ٢٨٣، ح٢١٨٠.

(١١٥) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. سنن ابن ماجه ٢: ٩١٥، ح٢٧٤٠.

(١١٦) فتح الباري (ابن حجر) ١٢: ٨. انظر: شرح معاني الآثار (ابن سلمة الطحاوي) ٤: ٣٩٠، قال: حدَّثنا عليّ بن زيد قال: حدَّثنا عبدة بن سليمان قال: أخبرنا معمّر وسفيان، عن ابن طاووس، فذكر بإسناده مثله.

(١١٧) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. انظر: سنن الترمذي ٣: ٢٨٣، ح٢١٨٠.

(١١٨) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٦١، ذيل ح٩٧١. الخلاف (الطوسي) ٤: ٦٦ ـ ٦٧.

(١١٩) تهذيب الكمال (المزّي) ١٥: ١٣٠ ـ ١٣٢.

(١٢٠) الجوهرة في نسب الإمام عليّ وآله (البري): ٣٤.

(١٢١) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٦١ ـ ٢٦٢، ذيل ح٩٧١. وانظر: تهذيب التهذيب (ابن حجر) ٥: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، رقم (٤٥٩).

وما نقله ابن حجر أكثر صراحةً قال: وكان كثير الحمل على أهل البيت.

(١٢٢) المعارف (ابن قتيبة): ٤٥٥. الجوهرة في نسب الإمام عليّ وآله (البري): ٣٤.

(١٢٣) البداية والنهاية (ابن كثير) ٩: ٢١٩.

(١٢٤) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الخلاف (الطوسي) ٤: ٦٣. وانظر: المغني (عبد الله بن قدامة)

٧: ٦. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٥٢. المحلّى (ابن حزم) ٩: ٢٥٦. المبسوط (السرخسي) ٢٩: ١٥٧.

(١٢٥) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥.

(١٢٦) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الخلاف (الطوسي) ٤: ٦٣. وانظر: المغني (عبد الله بن قدامة) ٧: ٦. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٥٢. المحلّى (ابن حزم) ٩: ٢٥٦. المبسوط (السرخسي) ٢٩: ١٥٧.

(١٢٧) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الخلاف (الطوسي) ٤: ٦٣. وانظر: المغني (عبد الله بن قدامة) ٧: ٦. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٥٢. المحلّى (ابن حزم) ٩: ٢٥٦. المبسوط (السرخسي) ٢٩: ١٥٧.

(١٢٨) الانتصار (المرتضى): ٥٥٥. الخلاف (الطوسي) ٤: ٦٣. وانظر: المغني (عبد الله بن قدامة) ٧: ٦. الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ٧: ٥٢. المحلّى (ابن حزم) ٩: ٢٥٦. المبسوط (السرخسي) ٢٩: ١٥٧.

(١٢٩) المستدرك على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ٤: ٣٣٩.

(١٣٠) انظر: السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ٢٣٣. المستدرك على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ٢: ٣١٠.

(١٣١) المستدرك على الصحيحين (الحاكم النيسابوري) ٤: ٣٣٧.

(١٣٢) المصدر السابق: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

التفاعل السنّي الشيعي في القرون المبكرة

انتقال أسانيد أهل السنّة إلى التراث الشيعي[1]

. القسم الثاني .

د. بكر قوزوديشلي[*]

ترجمته عن الانجليزية: فاطمة زراقط

ج ـ روايات إسحاق بن بشر الكاهلي

وسط الروايات التي رواها الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال ثمّة روايتان بصيغة مشابهة، يُروى في كلَيْهما عن إسحاق بن بشر. أمّا أسانيد هاتين الروايتين فهي عن الصدوق كالتالي: عن محمد بن عليّ، عن محمد ابن [كذا ورد في المصدر] أبي القاسم، عن محمد بن عليّ الصيرفي، عن إسحاق بن بشر الكاهلي، عن الحكم (بن مصقلة العبدي[2])، عن أنس بن مالك[3].

[حدَّثني] محمد بن الحسن [قال: حدَّثني] محمد بن الحسن الصفّار ،عن سلمة ابن الخطّاب، عن أيّوب بن سليم العطّار، عن إسحاق بن بشير الكاهلي، عن سليم [ابن عجلان] الأفطس، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس[4].

وسوف نعالج تالياً الإسناد الذي رُوي عن أنس بن مالك؛ إذ هو الأكثر تداولاً في الكتب ذات الصلّة.

ومتن الرواية التي رويت بإسناد ابن مالك هو: قال رسول اللهﷺ: مَنْ أسرج في مسجدٍ من مساجد الله عزَّ وجلَّ سراجاً لم تَزَلْ الملائكة وحَمَلَة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوءٌ من السراج.

(*) باحثٌ وأستاذ في علوم الحديث الشريف. من تركيا.

قبل حوالي قرنٍ من زمن الشيخ الصدوق كانت تروى هذه الرواية في مصادر سنّيّة، مثل: بغية الباحث، لنور الدين الهيثمي(٨٠٧/١٤٠٥)، الذي جمع فيه روايات الحارث بن أبي أسامة(٢٨٢/٨٩٦)؛ وفي كتاب العرش، لمحمد بن عثمان بن أبي شيبة(٢٩٧/٩٠٩)[٥].

ويبدو أنّ أسانيد الروايتين ومتن كلٍّ منهما متطابقان تماماً؛ كما أنّهما تنسجمان مع رواية الشيخ الصدوق.

وفي كلا الكتابين تُروى الرواية عن «ابن أبي شيبة، عن الحارث، عن إسحاق بن بشر الكاهلي، عن أبي أمير مهاجر بن كثير الأسدي، عن الحكم بن مصقلة العبدي، عن أنس بن مالك»[٦].

والمائز الوحيد عن رواية الشيخ الصدوق هو اعتماد إسناد مهاجر بن كثير[٧].

يكشف البحث في الرواة الذين سبقوا إسحاق بن بشر الكاهلي أنّ الحكم بن مصقلة ورد في كتب الرجال السنّيّة فحَسْب، غير أنّه عُدَّ كاذباً[٨] ومتروكاً[٩].

وقد عَدَّ أبو حاتم مهاجر بن كثير، الذي لم يَرِدْ في إسناد الشيخ الصدوق، ولكنْ ورد في إسنادَيْ الحارث وابن أبي شيبة، «متروكَ الحديث»[١٠].

وكان الطوسي من العلماء الشيعة الذين ذكروا اسم مهاجر بن كثير عادّاً إيّاه من أصحاب [الإمام] أبي عبد الله جعفر الصادق[١١].

كما روى الكليني حديثاً عن «مهاجر الأسدي»، عن [الإمام] جعفر الصادق مباشرةً[١٢].

واعتبر الخوئي(١٤١٣/١٩٩٢) أنّ «مهاجر الأسدي» الذي ورد في كتاب الكليني هو إمّا مهاجر بن زيد؛ أو مهاجر بن كثير الأسدي موضوع بحثنا هاهنا[١٣].

بينما اعترض التستري(١٤١٥/١٩٩٥) على المماهاة ما بين مهاجر بن كثير الأسدي الذي ذُكر في الكافي ومهاجر بن كثير، على ضوء الجرح الذي ورد في حقّه في كتاب الذهبي[١٤].

وعليه، ما من ترجمة مفصَّلة للراوي في كتب رجال الفريقين. ويجب، من ثمّ، الأخذ بالاعتبار اسمَ إسحاق بن بشر الكاهلي في ما يتعلَّق بانتقال الرواية إيّاها من أهل السنّة إلى الشيعة.

ورد في كتاب الشيخ الصدوق أنّ اسم إسحاق بن بشر الكاهلي ورد في كتب السنّة والشيعة على السواء.

كتب النجاشي تحت اسم (إسحاق بن بشر أبو حذيفة الكاهلي الخراساني) أنّه: «ثقة. روى عن أبي عبد اللهعليه السلام. من العامّة. ذكروه في رجال أبي عبد اللهعليه السلام»[15].

كما ذكر العالم السنّيّ ابن حِبّان أنّ أصل أبي حذيفة إسحاق بن بشر الكاهلي من «بلخ، ومنشأه ببخارى، سكن بغداد مدّةً، وحدَّثهم بها»[16]. وبخلاف النجاشي، قال ابن حِبّان: إنّ الكاهلي كان «يضع الحديث على الثقات، ويأتي بما لا أصل له عن الإثبات»[17].

ولعلّ هذه الترجمات الواردة في كتب رجال الفريقين أهّلت حفظ أسانيد أهل السنّة في حلقات الشيعة.

اعتبر بعض العلماء الشيعة أنّ النجاشي ماهى في الترجمة ما بين شخصين مختلفين[18].

ويحمل العلماء السنّة على ابن حِبّان؛ لارتكابه الخطأ نفسه كذلك[19].

اعتبر الذهبي(٧٤٨/١٣٤٧) أنّ إسحاق بن بشر أبا حذيفة صاحبُ كتاب المبتدأ، وأنّ كثيراً من المحدِّثين كذّبوه. وقد توفّي الأخير في بخارى عام ٢٠٦هـ[20]. وبعبارةٍ أخرى: إسحاق بن بشر من خراسان، فهو ليس كاهليّاً. وعليه أخطأ ابن حِبّان عندما وسمه بـ «الكاهلي»، وعندما تحدَّث عن إسحاق بن بشر على أنّه رجل واحد.

إسحاق الكاهلي هو في الحقيقة إسحاق بن بشر بن مقاتل، الذي يُكنّى بأبي يعقوب. كما كذَّب الأخيرَ، كذلك، كثيرٌ من العلماء. أصل إسحاق بن بشر الكاهلي من الكوفة، وتوفّي عام ٢٢٨هـ[21].

عدَّ المترجمون الشيعة اللاحقون كلاً من إسحاق بن بشر الكاهلي وإسحاق بن بشر الخراساني شخصين مختلفين، مكرِّرين عبارات النجاشي في إسحاق بن بشر الخراساني. كما أنّهم اعتبروا أنّ السنّة ضعَّفوه إثر ميوله الشيعيّة[22].

وفي أسانيدنا الحاليّة يكنّى إسحاق بن بشر دائماً بـ «الكاهلي».

وبناءً على التمييز المتقدِّم فإنّ إسحاق ليس أبا حذيفة إسحاق بن بشر، الذي ذكره النجاشي. وعليه حدّث أبو يعقوب الكاهلي محمد بن عثمان بن أبي شيبة في

الإسناد المتقدِّم[٢٣].

ولكنْ ما برح الالتباس قائماً حيال تحديد الأحاديث الموضوعة عند كلٍّ من الراويين.

يروي الذهبي[٢٤] حديثاً مطوَّلاً إبّان ترجمة ابن إسحاق، رواه الأخير عن العقيلي، عن ملاقاة حفيد إبليس للنبيّ[٢٥] الذي عاصر نوح، ومن ثمّ أسلم[٢٦]. كما روى ابن حِبّان الحديث ذاته عن أبي حذيفة إسحاق بن بشر[٢٧].

مضافاً إلى ابن حِبّان والنجاشي، كنّى أبو نعيم الأصفهاني(١٠٣٨/٤٣٠) أبو حذيفة إسحاق بن بشر بـ «الكاهلي»[٢٨].

لكنْ اعتبر ابن عديّ(٩٧٦/٣٦٥) والخطيب البغدادي سابقاً أنّ الرجلين شخصان مختلفان[٢٩].

يرى بعض العلماء الشيعة المعاصرون أنّ أبا يعقوب إسحاق بن بشر الكاهلي كان يميل إلى الشيعة، كما هو حال أبي حذيفة إسحاق بن بشر الخراساني.

ورأى محسن الأمين(١٩٥١/١٣٧١) أنّه يمكن استظهار تشيُّع إسحاق بن بشر الكاهلي، بناءً على حديث[٣٠]: «ستكون فتنة بعدي، فالزموا عليّاً[...]»[٣١]، الذي رواه الذهبي في ترجمة إسحاق بن بشر الكاهلي. ويشاطر عددٌ من العلماء الشيعة المعاصرين الأمينَ هذا الاعتقاد[٣٢].

لكنْ ما يثير اللبس أنّ الذهبي روى هذا الحديث في ترجمة إسحاق بن بشر الكاهلي، في حين أنّ الراوي هو إسحاق بن بشر الأسدي، لا إسحاق بن بشر الكاهلي.

يروي ابن حجر هذا الحديث نفسه عن إسحاق بن بشر «الأسدي» في كتاب الإصابة[٣٣].

كما عدّ الخطيب البغدادي كلاً من إسحاق بن بشر الأسدي وإسحاق الكاهلي شخصين مختلفين[٣٤].

ولكنْ روى ابن عدي حديثاً لإسحاق بن بشر الكاهلي، وصف فيه أبا بكر على أنّه أكثر الصحابة فَضْلاً[٣٥].

كما أنّ الخطيب البغدادي روى حديثاً ورد ابن إسحاق في إسناده خلاصته أنّ

الرسول ترك جنازةً؛ لأنه كان فيها شخص يبغض عثمان[٣٦]. تنفي مثل هذه الأحاديث أن يكون أحد رواتها شيعيّاً أو متشيِّعاً.

ثمّة، بالطبع، غموضٌ عارم وسط مصادر الفريقين وعلمائهما بخصوص هويّة إسحاق بن بشر ورواياته. فمعظم الروايات المرويّة عنه تتطابق مع هويّته، على الرغم من أن ثمّة استثناءات لذلك؛ إذ يُكنّى في بعض الأحيان باسم مختلف.

فهل تنجم مثل هذه الاختلافات عن لبس بسيط في أسماء الرواة، يقع في الترجمات، أم أنّها جوهريّة بمكانٍ ما؟ ولا سيَّما أنّ بعض الرواة الذين ذكروا في الأسانيد السنيّة والشيعيّة قد استخدموا هويّات عدّة، كنوعٍ من التخفّي؛ حفاظاً على سمعتهم في حلقات الفريقين، من دون الكشف عن هويّتهم الحقيقيّة.

لا يكفي مثالٌ واحد لإثبات فرض كهذا، لكنْ كشفت دراسةٌ حديثة عن أمثلةٍ عدّة لتصرُّفات من هذا الطرز[٣٧]. وعليه، لا يمكن استبعاد احتمال كهذا.

لا تقدِّم الترجمات تعريفاً كاملاً لإسحاق بن بشر الكاهلي، أو أيّ تحديد لعلاقته بالشيعة. ولكنْ يكشف إسناد الحديث موضع بحثنا تأثيره في انتقال الرواية إلى حلقات الشيعة.

يروي كلٌّ من المحدِّثَيْن السنّيّين: الحارث بن أبي أسامة، ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة، هذه الرواية[٣٨] عن إسحاق بن بشر الكاهلي، فيما روى عن إسحاق في كتب الرجال الشيعيّة كلٌّ من: محمد بن عليّ الصيرفي[٣٩]، ومحمد بن حسّان[٤٠]. وذُكر اسم كلٍّ من الراويين في الترجمات الشيعيّة.

يعتبر محمد بن عليّ الصيرفي، ويسمَّى كذلك بأبي سمينة[٤١]، من أصحاب [الإمام] عليّ الرضا. وعلى الرغم من أنّ الأخير كتب عدداً من الكتب، ترجمه العلماء الشيعة على أنّه لا يُعتَمَد في شيءٍ، وأنّه فاسد الاعتقاد، تشهَّر بالغلوّ[٤٢].

روى أحمد بن محمد البرقي الحديث موضوع بحثنا مباشرةً عن محمد بن عليّ الصيرفي[٤٣]، فيما روى الشيخ الصدوق الحديث عن رواةٍ شيعة[٤٤].

يأخذ النجاشي على محمد بن حسّان الرازي الزينبي، الذي روى الحديث إيّاه عن إسحاق بن بشر الكاهلي، أنّه «يعرف وينكر بين بين، و[ي]روي عن الضعفاء كثيراً»[٤٥]. وكذا ضعّفه ابن الغضائري[٤٦]. فيما اعتبر الوحيد

البهبهاني(١٢٠٥/١٧٩٠) أنّه ثقة؛ إذ اعتبره الشيخ الصدوق خادم الرضا، كما روى له أجلّة المحدِّثين، مثل: محمد بن يحيى العطّار وأحمد بن إدريس الصفّار[٤٧].

لكنّ هذا التعديل يفتقر الدقّة؛ إذ إنّ محمد بن حسّان الذي اعتبره الصدوق خادم الرضا هو محمد بن زيد[٤٨].

ولكنْ يساورني شكٌّ في ما إذا كان يمكن لنا أن نعتبر راوياً ثقةً لمجرّد أنّ عالماً معروفاً روى له. يرى الخوئي، على سبيل المثال، أنّ رواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه [أي الرازي] وإنْ كانت صحيحةً، إلاّ أنّها لا تكشف عن العدالة، بل غاية الأمر أنّها تكشف عن اعتماد [الراوي] عليه، وهو لا يدلّ على التوثيق، ولا على العدالة»[٤٩].

ومن ثمّ يتبيَّن أنّ محمد بن حسّان راوٍ مثيرٌ للجدل كذلك.

ألّف الرازي كثيراً من الكتب، أبرزها: ثواب الأعمال، وكتاب العقاب[٥٠]. ولعلّه روى الحديث إيّاه[٥١] في كتابه الأوّل. وقد رواه الطوسي عن محمد بن حسّان في التهذيب[٥٢].

وشيئاً فشيئاً ساهم إسحاق بن بشر الكاهلي في نشر هذا الحديث وسط رواة الفريقين. على الرغم من أن ثمّة شكّاً في تشيُّع إسحاق بن بشر الكاهلي، فإنّ رغبته في سرد الأحاديث التي كان يضعها كانت جامحةً، لدرجة أنّ بعض العلماء المدافعين عن التشيُّع نفسه ضعَّفوه، واعتبروه في عداد مَنْ يضع الحديث.

تشير الحادثة التالية، التي رواها أبو حاتم الرازي(٢٧٧/٨٩٠)، إلى رغبة إسحاق الكاهلي في وضع الأحاديث: إسحاق بن بشر الكاهلي [...] كان يكذب، يحدِّث عن مالك وأبي معشر بأحاديث موضوعة. رأيته بالكوفة. قال: وسُئل أبي عنه؟ فقال: كان يكذب، كان يقعد في طريق قبيصة[٥٣]، فإذا مررنا [به] قال: من أين جئتم؟ قلنا: من عند قبيصة، قال: إنْ شئتم حدَّثتكم بما كتب عنّي أحمد بن حنبل. ولم يكتب عنه شيئاً[٥٤].

ليست هذه الأمثلة الوحيدة عن انتقال روايات لرواة سنّة إلى حلقات الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني وغرّة القرن الثالث الهجريين من طريق رواةٍ موضوعين عند كلا الفريقين.

وبعد، فإنّ روايات أخرى بإسناد «الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد»، التي رواها الشيخ الصدوق في كتابه، والتي رواها رواة شيعةٌ من بعدهم، تحمل الصفات ذاتها(55). وكلاهما رجلان معروفان في مصادر الفريقين على السواء، ويضعِّفهما أهل السنّة(56)، لكنهما يُعَدّان من الثقات في ترجمات الشيعة. وثمّة خلاف حول أصلهم الزيديّ أو الإماميّ(57).

تكشف القراءة في الأسانيد التي أتينا على ذكرها سابقاً والأسانيد السنّية التي ذكرها الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال وعقاب الأعمال التالي:

أمّا النكتة الأولى البارزة فصحيح أنّ الشيخ الصدوق يعطي مكانةً لا مشاحة فيها لكلٍّ من: البرقي، والصفّار، وأحمد بن محمد بن عيسى، وهم من أجلّة علماء قم. لكنّ الأسانيد السنّية التي رواها في كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال أكثر بكثيرٍ من الأسانيد السنّية التي رواها البرقي نفسه في فصلي «ثواب الأعمال» و«عقاب الأعمال» من كتاب المحاسن.

وعليه، عرف هذين المحدِّثَيْن أحاديث من طريق أهل السنّة، أحاديث لم تخُضْ في الجدالات السنّية الشيعية، بل في مسائل من قبيل: ثواب الأعمال وعقابها، وقد اعترفت حلقات الفريقين بها في خلال القرن الثالث الهجري.

لا نعثر في كتاب النوادر، لأحمد بن محمد بن عيسى، الذي غالباً ما يذكر الشيخ الصدوق اسمه في الأسانيد التي يرويها، على أيّ إسنادٍ يبدأ بصحابيٍّ غير أهل البيت.

قد يبدو ذلك مثيراً للجَدَل. ولعلّ سبب ذلك يُعْزى إلى أنّ كتاب النوادر يتناول بإسهابٍ مباحث فقهيّة حكراً. ويبدو أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذي عزف عن رواية أحاديث من أهل السنّة في هذه المباحث تنكَّب عن هذا الإحجام في مسائل تتعلَّق بالمناقب أو الفضائل.

كما تكشف القراءة في المحاسن، للبرقي، على ضوء أسانيد الشيخ الصدوق أنّ اسم البرقي ورد في روايات ثلاث رواها الشيخ الصدوق من طريق صحابيٍّ(58).

وما يثير الدهشة هو أنّ هذه الأسانيد لم تَرِدْ في كتاب المحاسن نفسه(59). وقد يعزى ذلك إلى سببين اثنين. [1] أمّا الأوّل فإمّا أن يكون الشيخ الصدوق قد أتى على

ذكر اسم البرقي في الأسانيد خطأً. ولكنْ ما من دليل على ذلك؛ أو [٢] لم يذكر البرقي هذه الأسانيد في كتابه ربما بسبب أصل هؤلاء الرواة السنّي أو لسببٍ آخر.

وصحيحٌ أنّ البرقي روى في كتاب المحاسن الحديث الذي رواه الطوسي من طريق «محمد بن عليّ، عن محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن عليّ الصيرفي، عن إسحاق بن بشر الكاهلي، عن الحكم، عن أنس بن مالك»[٦٠]، لكنّه رواه من طريق محمد بن عليّ الصيرفي عن رجلٍ، عازفاً عن ذكر اسم أنس بن مالك[٦١]؛ وذلك بسبب صورة أنس بن مالك السلبيّة في الوجدان الشيعي[٦٢] إثر كتمه حديثَ الطَّيْر[٦٣].

وينطبق الأمر ذاته على محمد بن الحسن الصفّار(٢٩٠/٩٠٢). فيضمّ كتابه بصائر الدرجات، الذي يحتوي على ألف وتسعمائة وواحد من الأحاديث، واحداً وثمانين إسناداً فقط من غير طريق أهل البيت[٦٤]. فبدا الصفّار وكأنّه غير مكترث إلى رواية أحاديث لأهل السنّة إلاّ لماماً.

مضافاً إلى ذلك، فإنّ أسانيد أهل السنّة القليلة هذه تَرِدُ في معظم الأحيان في أحاديث تروي مناقب عليٍّ وأهليَّته للخلافة.

وعليه، فإنّ كتاب البصائر لم يَرْوِ الكثير من الأحاديث للشيخ الصدوق من طريق الصفّار؛ لأنّها، على الأرجح، لا تنسجم مع محتوى الكتاب.

وتالياً، فقد روى علماء القرن الثالث الهجري، الذين أتينا على ذكرهم، لأحاديث لأهل السنّة أكثر من أحاديث للشيعة، على الرغم من قلّة ظهور الأسانيد السنّية في كتبهم، أو حتّى غيابها.

ثمّة مسألةٌ هي من الأهمِّية بمكانٍ، وأودّ الإشارة إليها هاهنا، وهي أنّ الحسين بن سعيد الأهوازي (القرن الثالث/التاسع)، وهو أستاذ أحمد بن محمد بن عيسى وأحمد بن أبي عبد الله البرقي كلَيْهما، لم يُذْكَر في أسانيد أهل السنّة التي رواها الشيخ الصدوق أو البرقي.

بسط الأهوازي في كتابٍ له بعنوان: كتاب الزهد، وهو من أكثر كتبه المتداولة في وقتنا، لمبحث ثواب الأعمال وعقابها، لكنْ تغيب أسانيد أهل السنّة تقريباً في الكتاب. وبعبارةٍ أخرى: ثمّة دلالة بالغة لذكر الأهوازي أسماءَ تلميذَيْه أحمد بن محمد بن عيسى والبرقي في كتابه، مضافاً إلى ذكر الصفّار، في حين قلَّما تظهر

أسانيد أهل السنّة، وكذا يغيب اسم الحسين بن سعيد في كتب الأهوازي الأخرى التي بحثنا فيها.

ينطبق الأمر نفسه، كذلك، على أبرز الرواة الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين.

فعلى سبيل المثال: بيَّنت في دراسة سابقة عن كتاب الزهد أساتذةً يروي الأهوازي كثيراً من الروايات عنهم (وهم: محمد بن أبي عمير: ٣١ رواية، محمد بن سنان: ١٠ روايات، عثمان بن عيسى: ٧ روايات، الحسن بن محبوب: ٦ روايات، النضر بن سويد: ١٦ راوية، حمّاد بن عيسى: ١٥ رواية)[٦٥]. وعليه يمكن قول التالي:

يُعْرَف هؤلاء الرواة جميعاً في الأدبيّات الشيعيّة، حيث تروى لهم كثير من الأحاديث. لكنْ ما يثير الدهشة هو قلّة ظهور هؤلاء الرواة، أو حتّى غيابهم، عن أسانيد السنّية المنقولة في كتب الشيعة. فعلى سبيل المثال: لا يظهر اسم محمد بن عمير، الذي يروي عنه الحسين بن سعيد أكثر الأحاديث من طريق الأسانيد السنّية، في الفصول ذات الصلة من كتاب البرقي[٦٦]، وكذا يظهر مرَّتين اثنتين فحَسْب في الأسانيد السنّية التي رواها الشيخ الصدوق[٦٧]. وقد أخذ الصدوق الروايتين من مصادر معروفة في الأدبيّات الشيعيّة (على غرار محمد بن سنان وأبان بن عثمان)، لا من رواة سنّة.

وسط الرواة المتقدِّمين ورد اسم كلٍّ من: حسن[٦٨] بن محبوب وحمّاد بن عيسى مرّةً واحدةً في أسانيد سنّية[٦٩]، وغابت كلّياً أسماء النضر بن سويد وعليّ بن النعمان[٧٠] وعثمان بن عيسى. أمّا محمد بن سنان فهو أكثر ما يظهر في أسانيد أهل السنّة. وقد ورد اسمه مرّات خمس في أسانيد السنّة.

نختطّ الحالة ذاتها إذا ما بحثنا في الأساتذة الذين روى عنهم أحمد بن محمد في كتاب النوادر. وكما بيّنتُ في دراسةٍ سابقة فهو غالباً ما يروي عن محمد بن أبي عمير (٥٦ رواية)، وصفوان بن يحيى (٤٠ رواية)، والنضر بن سويد (٣٤ رواية)، والقاسم بن محمد (٢٢ رواية)، وعثمان بن عيسى (١٢ رواية)[٧١].

وقد أشرتُ سابقاً إلى أنّه من بين الرواة المتقدِّمين قلّما نعثر على أسماء محمد بن أبي عمير والنضر بن سويد وعثمان بن عيسى في أسانيد السنّة.

أمّا القاسم بن محمد فقد ورد مرّةً في الأسانيد السنّية التي اعتمدها البرقي والشيخ الصدوق[٧٢]، فيما لم يَرِدْ صفوان بن يحيى مطلقاً.

تشير مقارناتنا، إلى الآن، إلى أنّ المصادر السنّية تخصِّص حيِّزاً قليلاً، إنْ وُجد، لرواةٍ شيعة معروفين، مثل: ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، والنضر بن سويد، والحسن بن سعيد، الذين يروون عن صحابيٍّ، فيما يظهر البرقي، وأحمد بن محمد بن عيسى، والصفّار، وهم من طبقةٍ لاحقة، بوتيرةٍ أكبر نسبيّاً.

يتناسب هذا الواقع مع النتيجة التي خلصنا إليها، وهي أنّه ضمن نطاق الأحاديث التي أشَرْنا إليها سابقاً فإنّ الروايات التي رواها في البدء رواة سنّة انتقلت إلى حلقة الشيعة من طريق رواة معروفين عند الفريقين على أنّهم غير ثقات أو كاذبين. وعليه، يبدو أنّ رواةً على غرار: محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى، اللذين اشتهرا بنقل أحاديث شيعيّة حوالي النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري، جَابَهَا صعوباتٍ في النفاذ إلى حلقات السنّة؛ ليستقيا أحاديثهما، أو أنّهما عزفا عن هكذا محاولةٍ.

ومضافاً إلى ذلك، حتّى وإنْ جالس هؤلاء الرواة البارزين مشايخ أهل السنّة، واستمعوا إلى أحاديثهم، فقد كانوا يحجمون عن روايتها. فعندما سأل والد الفضل بن شاذان محمد بن أبي عمير: إنّك قد لقيتَ مشايخ العامّة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعتُ منهم، غير أنّي رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامّة وعلم الخاصّة، فاختلط عليهم، حتّى كانوا يروون حديث العامّة عن الخاصّة وحديث الخاصّة عن العامّة، فكرهتُ أن يختلط عليَّ، فتركتُ ذلك[٧٣].

قد لا ترتبط هذه الشكوى مباشرةً بحالة الرواة الشيعة أو الداعمين للتشيُّع ممَّنْ يروون أحاديث عن أهل السنّة بطريقةٍ صحيحة، ولا سيَّما من طريق الرواة السنّة، غير أنّها مهمّةٌ للحظ كيفيّة نفاذ الروايات السنّية إلى حلقات الشيعة آنذاك.

ولمّا قال ابن أبي عمير: «كثيراً من أصحابنا» فهو بذلك يشير إلى كثرة أولئك الذين يأخذون أحاديث من العامّة.

ويبدو أنّ الرواة الذين أشار إليهم غير ثقات وغير مشهورين في رواية الأحاديث، ولهذا السبب إيّاه اختلطَتْ عليهم الأحاديث. وعليه، فقد كان الكاملون من أصحاب

الأئمّة «يتنكّبون عن رواية أخبار العامّة»[٧٤].

تختطّ كلمات محمد بن أبي عمير دليلاً جوهريّاً على لقاءات رواة الشيعة بمشايخ السنّة. لكنّ ذلك لا ينفي الصعوبات التي كان يواجهها بعض الرواة الشيعة إبّان النفاذ إلى حلقات أهل السنّة.

ولذلك يؤكّد الفضل بن شاذان أنّ علماء أهل السنّة كانوا يروون عن المرجئة، والقدريّة، والجهميّة، الذين كانوا بدورهم يروون عنهم[٧٥]، غير أنّ الشيعة كانوا مستثنون من ذلك[٧٦].

كما أخفى بعض الرواة الشيعة هويَّتهم كيما يذلّلوا الصعاب المحتملة وسط حلقات أهل السنّة. فأسمى بعض العلماء الشيعة ذلك بالتستُّر[٧٧]. ويبدو أنّ بعض الرواة عمدوا إلى تغيير هويَّتهم تستُّراً، كما هو حال إسحاق بن بشر، تاركين خلفهم جدالات طويلة الأمد حول هويَّتهم الحقّة لعلماء لاحقين.

عندما رحل لاحقاً علماء بارزين من قم، على غرار: أحمد بن محمد بن عيسى، إلى العراق يبدو أنّهم عمدوا إلى الحصول على روايات أهل السنّة، باحثين عن رواةٍ يروون أحاديث عن السنّة والشيعة، أو عن تلامذة لهم. وربما مرّوا على أسماء الرواة المذكورين في قم أو في مكانٍ آخر.

يبيِّن الدور البارز الذي اضطلع فيه الرواة غير الثقات في نقل الأحاديث السنّية إلى حلقات الشيعة سببَ اعتماد محمد بن سنان في مراجع السنّة (خمس مرّات)، مقارنةً برواةٍ مثل: ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، والنضر بن السويد، وحمّاد بن عيسى، والقاسم بن محمد.

وبعيداً من القاسم بن محمد الذي ما من جرحٍ وتعديل له، فإنّ الرواة السابقين جميعاً ثقات في عيون العلماء الشيعة، وكذا يُعَدّون من أبرز الشخصيّات الشيعيّة، باستثناء محمد بن سنان.

هو شيعيٌّ بلا رَيْب، لكنْ يطعن به الكشّي(في القرن الرابع/العاشر)، وابن عقدة(٣٣٢/٩٤٣)، والنجاشي، والطوسي، وابن الغضائري، في حين يعدّه الفضل بن شاذان كاذباً[٧٨].

تبيِّن كلمات محمد بن سنان التالية مصادر أحاديثه، فقد قال قبل موته: «كل

ما[٧٩] أحدِّثكم به لم يكن لي سماعةً، ولا رواية، إنّما وجدتُه»[٨٠]. وفي روايةٍ أخرى: طلب محمد بن سنان من الرواة بأن لا يرووا عنه ممّا حدَّث شيئاً؛ لأنّه كان يأخذها من كتبٍ اشتراها من السوق[٨١]. ولعلّه اشترى أسانيد من أهل السنّة.

٢ـ الأسانيد في الغيبة الصغرى

تكشف المقارنة بين ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، للشيخ الصدوق، والفصل الذي يحمل العنوان نفسه من كتاب المحاسن، للبرقي، أنّ بعض الأسانيد الواردة في الكتاب الأوّل انتقلت إلى حلقات الشيعة عقب الغيبة الصغرى. وأغلب الظنّ أن حدوث ذلك كان في بداية القرن الرابع.

ومن أبرز هذه الأسانيد تلك التي رواها ابن أبي حاتم(٣٢٧/٩٣٨).

ويبدو أنّ التمعُّن في قراءة هذه الأسانيد أمرٌ مُجْدٍ.

ورد في الإسناد عن الشيخ الصدوق: عن حمزة بن محمد العلوي، عن أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن يزيد بن سنان البصري نزيل مصر، عن عبد الرحمن بن المهديّ[٨٢]، عن ثابت بن قيس المدني، عن أبي سعيد المقري، عن أسامة بن زيد[٨٣].

في هذا الحديث يروي الصدوق أنّ: «رسول اللهﷺ يصوم الأيّام، حتّى يُقال: لا يفطر، ويفطر، حتّى يُقال: لا يصوم»[٨٤].

وعلى الرغم من أنّا لا نعثر على هذا الحديث في أعمال ابن أبي حاتم، لكنّه يروى في الأدبيّات السنّية بالإسناد نفسه، حتّى عبد الرحمن بن المهديّ[٨٥].

يَعُدّ ابن أبي حاتم في كتاب الجرح والتعديل يزيدَ بن سنان، وهو شيخُ أبي حاتم وقد نزل في مصر كما مرّ في الإسناد، «صدوقاً وثقةً»[٨٦]. ومضافاً إلى ذلك يروي ابن أبي حاتم كثيراً من الأحاديث في تفسيره بإسنادٍ عن يزيد بن سنان[٨٧].

أمّا حمزة بن محمد العلوي، أستاذ الشيخ الصدوق، فهو من سلالة زيد بن عليّ بن الحسين، وما من جرحٍ أو تعديل له[٨٨]. وعلى الرغم من أنّ الشيخ الصدوق يترضّى عليه بعد ذكر اسمه[٨٩]، يعتبر الخوئي أن لا دلالة في ذلك على وثاقة الرجل، ولا على حسنه[٩٠]. ومع ذلك يبقى العلوي أقرب إلى حلقات الشيعة منه إلى السنّة.

يذكر الشيخ الصدوق الحديث ذاته بإسنادٍ مشابه في كتابٍ آخر له بعنوان:

فضائل الشهور الثلاثة[٩١]. ولكنْ في نصّ هذا الإسناد يروي الشيخ الصدوق عن أحمد بن الحسن القطّان، عن ابن أبي حاتم[٩٢].

ويعدّ الخوئي أحمد بن حسن، وهو عَلَمٌ آخر يروي عنه الصدوق في عددٍ من كتبه[٩٣]، من العامّة (أي أهل السنّة)[٩٤].

وبالختام، حفظ الرواة السنّة الحديث حتّى زمن ابن أبي حاتم، ومن ثمّ رواه الشيخ الصدوق بعد مرور جيلٍ.

وثمّة حديثان اثنان كذلك رواهما الصدوق عن ابن أبي حاتم يشبهان طابع هذا الحديث[٩٥].

مضافاً إلى الأحاديث التي يرويها الصدوق عن ابن أبي حاتم، يذكر الصدوق كذلك أسانيد من أهل السنّة انتقلت على ما يبدو إلى حلقات الشيعة عقب الغيبة الصغرى. وأغلب الظنّ أنّها انتقلت في بداية القرن الرابع. ولكنّ أغلب أولئك الرواة هم رواة سنّة، لا محدّثين معروفين بأعمالهم إلى يومنا هذا، كما هو حال ابن أبي حاتم. ففي خلال القرون الثلاثة الأولى حفظ الرواة السنّة الأسانيد. وقرابة زمن أساتذة الشيخ الصدوق عمد الرواة المدافعون عن الشيعة إلى رواية هذه الأحاديث. وبعض هذه الروايات موجودةٌ في مصادر السنّة كذلك[٩٦].

ويبدو أنّ الظروف التي تلَتْ الغيبة الكبرى أثّرت على انتشار رواية أسانيد أهل السنّة في كتب الشيعة. فلمّا غاب الإمام الأخير، ولمّا آلت الغيبة الكبرى إلى فوضى، رمى العلماء الشيعة إلى تذليل الفوضى إيّاها، ساعين إلى الاستفادة من كلِّ دليلٍ، ولا سيَّما في الأحاديث التي تؤكِّد على وجود اثني عشر إماماً. وازدادت رواية الأحاديث التي تشير إلى عدد الأئمّة وإلى غيبة الإمام الثاني عشر، ولا سيَّما عقب الصفّار. لكنّ الصفّار، والكليني لاحقاً، استخدما مراجع أهل البيت فحَسْب للدلالة على وجود اثني عشر إماماً[٩٧]، فيما فضَّل ابن أبي زينب النعماني البغدادي(حوالى ٣٦٠/٩٧٠)، وهو تلميذ الكليني، أن يثبت وجود اثني عشر إماماً من طريق أسانيد أهل السنّة، باسطاً فصلين لهذه المسألة[٩٨]. ومن ثمّ لا يذكر النعماني أسماء أساتذته في أسانيد السنّة، باستثناء قلّةٍ قليلة[٩٩]. وبعد حوالى جيل أو جيلين أكَّد عليّ بن محمد الخزّاز القمّي(القرن الرابع/العاشر)، وهو تلميذ الصدوق، أنّ عدد الأئمّة الصحيح هو اثنا

عشر إماماً، مستنداً في المقام الأوّل إلى أحاديث من صحابةٍ، مثل: أنس بن مالك، وعمر بن الخطّاب، وأبي هريرة، وعائشة بنت أبي بكر[١٠٠]، حيث يذكر الخزّاز أسانيد هذه الأحاديث بإسهابٍ.

قد تخدم مراجع أهل السنّة المذكورة في الكتب المتقدِّمة أهدافاً جداليّةً، كما في الإيضاح، لابن شاذان. ولكنْ ثمّة مائزٌ جوهريّ في ذلك؛ إذ أورد ابن شاذان مجبراً أسانيد أهل السنّة، وإنْ جزئيّاً، عندما روى أحاديث ليبيِّن جدالات أهل السنّة؛ فيما صبا كلٌّ من: النعماني والخزّاز في أعمالهم إلى حماية الشيعة الذين أخذوا يميلون إلى ترك التشيُّع جرّاء الاسترابة بوجود الإمام الثاني عشر عقب غيبته[١٠١].

ورمى الكاتبان كذلك إلى تقديم دليلٍ [على وجود الإمام الثاني عشر] إلى أفراد من خارج طائفتهم، غير أنّ ذلك كان هَدَفاً ثانويّاً. ولهذا السبب إيّاه نصح النعماني الشيعة في نهاية كلِّ فصلٍ تقريباً إلى اتّباع الصراط الحقّ، بناءً على البيان الذي عمد إلى تقديمه[١٠٢].

الخاتمة

عرضنا في مقدِّمة هذه الدراسة مقارنةً لأبرز مباحث «ثواب الأعمال وعقاب الأعمال» من كتاب المحاسن للبرقي إزاء كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال للشيخ الصدوق.

ارتفع في الأخير بنحوٍ لافت عدد أسانيد أهل السنّة، وتشعّب الصحابة الذين روى الشيخ الصدوق عنهم، ما يدلّ على أنّ جزءاً مهمّاً من أسانيد أهل السنّة انتقلت إلى حلقات الشيعة في النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين.

واتّبعت فئةٌ أخرى من العلماء الطريق نفسه عقب الغيبة الصغرى، ولا سيَّما في بداية القرن الرابع.

وعليه، ضمَّتْ الأدبيّات الشيعيّة روايات لأهل السنّة أكثر إبّان الغيبة الكبرى.

وضمّ كتاب البرقي عدداً قليلاً من أسانيد أهل السنّة مقارنةً بكتاب الشيخ الصدوق.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ العلماء الشيعة قبل الغيبة الصغرى وخلالها لم يكونوا

على علمٍ بهذه الروايات.

ففي الواقع، ومع أنّ كتاب المحاسن بأكمله بسط لأسانيد قليلة لأهل السنّة، تشير أسانيد الشيخ الصدوق إلى أنّ البرقي وأحمد بن محمد بن عيسى الذي عاصره، مضافاً إلى الصفّار من الجيل اللاحق، كانوا متنبِّهين لرواياتٍ كهذه. ولرُبَما آلت الظروف التي سبقت الغيبة الصغرى وتلك التي تلتها إلى إحجامهم عن روايتها في كتبهم.

ولعلّ سبب ازدياد الاهتمام بالروايات السنّية يعزى إلى الحاجة إلى أسانيد أهل السنّة في مسائل تتعلّق بعدد الأئمّة الاثني عشر، ولا سيَّما عقب الغيبة الكبرى[١٠٣].

والاكتشاف الأبرز الذي نختطّه إبّان تحليل الأسانيد السنّية المرويّة في كتابي الشيخ الصدوق والبرقي هو أنّ أبرز الرواة الذين كانوا فاعلين في الحلقات السنّية والشيعيّة في أثناء تلك المرحلة الانتقاليّة كانوا إمّا غير ثقات أو كاذبين، كما تشير المصادر، ولا سيَّما مصادر أهل السنّة.

وقد يبيِّن ذلك أصل الروايات المرويّة في التراث الحديثيّ الشيعيّ عن المصادر السنّية، أو ضدّها، ولكنّها غير موجودة في كتب السنّة. وقد يكون الرجال الذين شاركوا من الفريقين سبب الفروقات التي تتحامل على وجهة النظر السنّية كذلك.

ثمّ إنّه يمكن لنا أن نعثر في كتب رجال الفريقين على أسماء رواة الأسانيد السنّية المذكورة في الأدبيّات الشيعيّة حتّى النصف الثاني من القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين؛ أمّا في بقيّة الجزء الأوّل من القرن الثالث فيفترق الرواة كلّ افتراق، بحيث نكاد لا نعثر على راوٍ واحد مشترك في ترجمات المذهبين كلَيْهما.

يتطابق هذا الاستنتاج مع دراسةٍ حديثة عن الرواة المدافعين عن التشيُّع والمذكورين في ترجمات أهل السنّة. وتخلص هذه الدراسة إلى أنّ ٩٤٪ من الرواة المدافعين عن التشيُّع توفّوا قبل عام ٢٠٠هـ، وأنّه لم يبْقَ أيٌّ من صنف هؤلاء الرواة حيّاً بحلول عام ٢٥٠هـ[١٠٤]. تتاوءم هذه الخلاصة مع البرهان الذي قدَّمته دراسة أخرى مفادها أنّ الأحاديث الشيعيّة أصبحت أكثر انتظاماً، وتنسيقاً، وشيوعاً، في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين بفضل الظروف السياسيّة المؤاتية[١٠٥].

وفي الختام، أودّ الإشارة إلى مسألتين هما من الأهمِّية بمكانٍ:

أوّلاً: يقدِّم كتابا البرقي والشيخ الصدوق دليلاً مهمّاً على انتقال الأحاديث من حلقات السنّة إلى حلقات الشيعة. ولكنَّ الكتابين كُتِبا على يد عالمين من قم. وقد تشير النتائج التي خلصنا إليها إلى حالة مدن أخرى، حيث شكّل الشيعة سوادها الأعظم، مثل: الكوفة وبغداد. ولكنْ تحتاج الأسانيد التي قدَّمها المحدّثون من هذه المناطق تحليلاً متمعِّناً للخلوص إلى نتائج دقيقة.

ثانياً: أقول إنّ العلماء الشيعة كانوا أكثر مرونةً في اعتماد أسانيد سنّية عقب الغيبة الكبرى؛ لأنّ كتابا الصدوق والبرقي بسطا لمبحث ثواب الأعمال وعقابها؛ وعليه يمكن لدراساتٍ مقبلة أن تبحث في كيفيّة استخدام تلك الأسانيد في كتب تناولت مباحث أخرى، ولا سيَّما الأحكام.

شكرٌ وتقدير

أودّ أن أعرب عن تقديري لكلٍّ من: جوناثان براون J. Brown، وإنس توبغول Topgül E؛ لقراءتهما نسخةً أوّليّة لهذه الدراسة، ولتقديمهما ملاحظاتٍ قيِّمة عليها.

الهوامش

(١) نُشرت هذه المقالة باللغة الإنجليزيّة في:

B. Kuzudişli, «Sunnī-Shī'ī Interactions in Early Period –The Transition of the Chains of Ahl al-Sunna to the Shī'a,» Ilahiyat Studies, 6(1), (2015), pp. 7-45.

(٢) للمزيد عنه، انظر، الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٣٤٦؛ وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٣: ٢٥٥.

(٣) الصدوق، ثواب الأعمال: ٥٤.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٩. [المترجم].

تجدر الإشارة إلى أنّ الإسناد في كتاب الشيخ الصدوق ورد بالصيغة التالية: «محمد بن عليّ بن ماجيلويه رضي الله عنه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن أبي محمد بن عليّ الصيرفي، عن إسحاق بن شكر الباهلي، عن الكاهلي، عن أنس [بن مالك]». ولم نعثر على الإسناد بالصيغة التي أوردها الكاتب في كتاب الشيخ الصدوق [ثوب الأعمال]. [المترجم].

(٤) المصدر نفسه: ٢٣٨.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٠١. [المترجم].

(٥) انظر: أبو الحسن نور الدين بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ١: ٢٥٢، تحقيق: الحسين أحمد صالح البكري، الجامعة الإسلاميّة، مركز خدمة أهل السنّة والسيرة النبويّة، المدينة، ١٩٩٢. وانظر، محمد بن عثمان بن أبي شيبة، العرش وما رُوي فيه: ٦٧، تحقيق: محمد بن حمد الحمّود، مكتبة المعلاّ، الكويت، ١٤٠٦هـ.

(٦) للمزيد انظر: الهيثمي، بغية الباحث ١: ٢٥٢؛ ابن أبي شيبة، العرش: ٦٧.

(٧) ورد هذا الإسناد حرفيّاً في العرش: ٦٧، كالتالي: «عن ابن أبي شيبة، عن أبو يعقوب الكاهلي، عن مهاجر بن كثير الأسدي، عن الحكم بن مصقلة، عن أنس بن مالك». في ما ورد في بغية الباحث كالتالي: «إسحاق بن بشر، عن أبي عامر الأسدي، عن مهاجر بن كثير، عن الحكم بن مسقلة العبدي، عن أنس بن مالك». الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: ٥٣، تحقيق: مسعد السعدني، دار الطلائع، القاهرة. [المترجم].

(٨) الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٩) المصدر نفسه؛ وانظر كذلك: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٣: ٢٥٥، تحرير: عبد الفتّاح أبو غدّة؛ وراجع المصادر التي أوردها المحرِّر كذلك.

(١٠) الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ١٩٣.

(١١) رجال الطوسي: ٣١٠، تحقيق: جواد القمّي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٩٩٥؛ مصطفى بن الحسين التفرشي، نقد الرجال ٤: ٤٤٣، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٩٩٨.

(١٢) للمزيد انظر: أبو جعفر الكليني، الكافي: ٣١٨، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٥هـ.ش. [المترجم].

(١٣) الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٩١.

(١٤) التستري، قاموس الرجال ١٠: ٣٠٤.

(١٥) النجاشي، الرجال: ٧٢.

(١٦) ابن حِبّان، كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين ١: ١٣٥، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، دار الوحي، حلب، ١٩٧٥.

(١٧) المصدر السابق: ١٣٥.

(١٨) انظر: التستري، القاموس ١: ٧٣٧ ـ ٧٤١؛ ومحمد عليّ موحّد الأبطحي، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال ٣: ٨٢ فصاعداً، سيّد الشهداء، قم، ١٩٩٦. ويردِّد بعض العلماء عبارات النجاشي من دون تضعيفها. انظر: ابن المطهّر الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣١٨؛ التفرشي، نقد الرجال ١: ١٩١.

(١٩) للمزيد انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٨٤ فصاعداً.

(٢٠) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢١) المصدر السابق: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٢٢) انظر: الأبطحي، تهذيب المقال ٣: ٨٤؛ المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال ٩: ٦٩، تحقيق: محي الدين المامقاني، مؤسّسة آل البيت، قم، ٢٠٠٢. (في إشارة المحرِّر).

(٢٣) ابن أبي شيبة، العرش: ٦٧.

(٢٤) قائلاً: «لم أعلم له [أي لابن إسحاق] أشنع من هذا الحديث، الذي رواه عن العقيلي»؛ انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٨٦. [المترجم].

(٢٥) وهو هامة بن الهيم بن لاقيس بن إبليس. [المترجم].

(٢٦) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٨٦.

(٢٧) ابن حِبّان، كتاب المجروحين ١: ١٣٥.

(٢٨) أبو نعيم أحمد عبد الله الإصبهاني، كتاب الضعفاء: ٦١، تحقيق: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤.

(٢٩) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال ١: ٣٣٧، ٣٤٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦: ٣٢٤، ٣٢٦.

(٣٠) رأى الأمين أنّ كنية «كوفيّ» تشكّل دليلاً مضافاً على تشيُّع ابن إسحاق، ولا سيَّما أنّ التشيّع هو الغالب على أهل الكوفة. وقال: إنّه يمكن أن يكون إسحاق بن بشر الوارد في سند هذا الحديث [ستكون فتنة بعدي...] هو الكاهلي نفسه. كما صرّح الأمين بأنّه لعلّ تكذيب السنّة له ناجم عن روايته لمثل هذا الحديث. انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٢٦٧.

(٣١) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ١٨٨.

(٣٢) الأبطحي، تهذيب المقال ٣: ٨٤.

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٧: ٣٥٤، تحقيق: عليّ محمد البجّاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.

(٣٤) الخطيب البغدادي، كتاب المتّفق والمفترق ١: ٤٣٤، تحقيق: محمد صادق حميدي، دار القادري، دمشق، ١٩٩٧. وبالطبع فإنّ الرواية التي رواها البغدادي في ترجمة إسحاق بن بشر الأسدي تشير إلى ميول الأخير الشيعيّة. أورد الخطيب في رواية عن أبي ذرّ الغفاري: «ما كنّا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ﷺ إلاّ بثلاث: تكذيبهم الله ورسوله، والتخلّف عن الصلاة، وببغضهم عليّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه».

(٣٥) ابن عدي، الكامل ١: ٣٤٢.

(٣٦) الخطيب البغدادي، كتاب المتّفق والمفترق ١: ٤٣٥.

(37) Muhammed Enes, Topgül, Erken Dönem, Şiî Ricâl İlmi: Keşşî rneği (Phd. Dissertation; Istanbul: Marmara University, 2015), pp. 20, 21, 213, 281.

(٣٨) «من أسرج في مسجد من مساجد الله عزَّ وجلَّ سراجاً[..]». [المترجم].

(٣٩) البرقي، كتاب المحاسن ١: ٥٧؛ والصدوق، ثواب الأعمال: ٥٤.

(٤٠) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنع للشيخ المفيد ٣: ٢٦١، تحرير: حسن الموسوي الخرسان ومحمّد بن محمد مفيد، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٩٨٥.

(٤١) للمزيد عن ترجمته انظر: ابن مطهّر الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٩٩.

(٤٢) النجاشي، الرجال: ٣٣٢؛ الطوسي، الفهرست: ٢٢٣؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٣٢٠.

(٤٣) البرقي، كتاب المحاسن ١: ٥٧. لم يذكر البرقي في هذا الحديث اسم الصحابيّ أنس بن مالك، بل قال: «عن رجل». مضافاً إلى ذلك أورد اسم حسن بن مسكين على أنّه روى الحديث عن هذا الصحابيّ [أي الرجل]. ولكنْ في كتب الرجال عند السنّة يُعْرَف الأخير على أنّه حكيم بن مصقلة. ولا يمكن العثور على اسم حكم بن مسكين في كتب الرجال، وهو الذي يروى في مثل هذه الطبقة.

(٤٤) الصدوق، ثواب الأعمال: ٥٤.

(٤٥) النجاشي، الرجال: ٣٣٨.

(٤٦) ابن الغضائري، الرجال: ٩٥. يرى الخوئي أنّه لا يمكن الاعتماد على تضعيف ابن الغضائري للرازي؛ لأنّ نسبة الكتاب إليه لم تثبت. انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٢٠٣.

(٤٧) البهبهاني، تعليقة على منهاج المقال: ٣٠٥.

(٤٨) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٢٠٣؛ التستري، قاموس الرجال ٩: ١٨٦.

«أمّا توصيف الصدوق إيّاه بخادم الرضا؈ فلا أصل له، وإنّما ذكر رواية عن محمد بن زيد الرزامي خادم الرضا؈، في طريقه إلى محمد بن أسلم الجبلي». الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٢٠٣. [المترجم].

(٤٩) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٢٠٣.

(٥٠) النجاشي، الرجال: ٣٣٨.

(٥١) «مَنْ أسرج في مسجد[...]». [المترجم].

(٥٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٦١.

(٥٣) ولعلّه قبيصة بن ليث أو قبيصة بن عقبة. انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٧: ١٢٦.

(٥٤) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٢: ٢١٤.

(٥٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٧٣، ٨٠.

(٥٦) للمزيد عن عمرو بن خالد انظر، ابن عدي، الكامل ٥: ١٢٣؛ والمزّي، تهذيب الكمال ٢١: ٦٠٦؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٢٥٧؛ وابن حجر العسقلاني، التهذيب ٨: ٢٤ ـ ٢٥.

وللمزيد عن الحسين بن علوان انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٦٢ ـ ٦٤؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٤٢.

(٥٧) للمزيد عن عمرو بن خالد انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشّي) ٢: ٤٩٨؛ والطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ١٦٦؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٣٤.

وللمزيد عن الحسين بن علوان انظر: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٤٤؛ النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ١٥٤؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٣٧٦.

وللمزيد عن تضعيف الحسين انظر: المامقاني، تنقيح المقال ٢٢: ٢٥٨.

(٥٨) للمزيد عن هذه الأسانيد الثلاث انظر: الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٢، ٧٣، ٨٠.

(٥٩) لم أعثر في أثناء بحثي في كتاب المحاسن على أيٍّ من هذه الأسانيد. كما ورد في فصل من بحار الأنوار أنّ هذه الروايات لا تعود إلى المحاسن. انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ٩٩: ١٩٢ ـ ٢٠٤؛ ٨٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٦؛ ١٠٢: ٢٤٦ ـ ٢٥٩.

(٦٠) الصدوق، ثواب الأعمال: ٥٤.

(٦١) عصيٌّ علينا هنا أن نصل إلى القول الفصل؛ إذ يروي البرقي بإسناد أنس بن مالك في كتاب المحاسن، لكنّه حديث واحد فحَسْب. انظر: كتاب المحاسن ١: ٣٣٢. ولهذا فضَّلنا استخدام لفظ «عازفاً عن» في المتن.

(٦٢) نقلاً عن أنس بن مالك عندما كان خادماً لرسول الله[ﷺ]: أهدي إلى رسول اللهﷺ طائر مشوي، فقال: اللهمَ ائتني بأحب خلقك إليك وإليّ يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ، فقلت له: رسول اللهﷺ عنك مشغول، وأحببت أن يكون رجلاً من قومي، فرفع رسول اللهﷺ يده الثانية، فقال: اللهمّ ائتني بأحب خلقك إليك وإليّ يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ، فقلت: رسول اللهﷺ عنك مشغول، وأحببت أن يكون رجلاً من قومي، فرفع رسول اللهﷺ يده الثالثة. فقال: اللهمّ ائتني بأحبّ خلقك إليك وإليّ، يأكل معي من هذا الطائر، فجاء عليّ. فقلت: رسول اللهﷺ عنك مشغول، وأحببت أن يكون رجلاً من قومي، فرفع عليٌّ صوته، فقال: وما يشغل رسول اللهﷺ عنّي، فسمعه رسول اللهﷺ، فقال: يا أنس، مَنْ هذا؟ فقلت: عليّ بن أبي طالب، قال: ائذَنْ له، فلمّا دخل، قال له: يا عليّ، إنّي قد دعوت الله عزَّ وجلَّ ثلاث مرّات أن يأتيني بأحب خلقه إليه وإليّ يأكل معي من هذا الطائر، ولو لم تجئني في الثالثة لدعوتُ الله باسمك أن يأتيني بك، فقال عليّ، يا رسول الله، إنّي قد جئتُك ثلاث مرات، كلُّ ذلك يردُّني أنس، ويقول: رسول اللهﷺ عنك مشغولٌ، فقال رسول اللهﷺ: يا أنس، ما حملك على هذا؟ فقلت: يا رسول الله، سمعت الدعوة، فأحببتُ أن يكون رجلاً من قومي. فلمّا كان يوم الدار استشهدني عليّ، فكتمته، فقلت: إنّي نسيته، فرفع عليٌّ يده إلى السماء، فقال: اللهمّ ارْمِ أَنَساً بوَضَحٍ لا يستره من الناس. انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ١٥١. ويعتبر الشيعة هذا الحديث متواتراً.

ومن بين علماء أهل السنّة يروي الحكيم النيسابوري هذا الحديث في المستدرك، ويعتبره موثوقاً، بناءً على البخاري ومسلم. انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحكيم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣١.

ويعارضه في ذلك بعض المحدِّثين، وفي طليعتهم الذهبي. انظر: سير أعلام النبلاء ١٣: ٢٣٣.

ويعتبره آخرون حديثاً موضوعاً. انظر: ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة ٧: ٣٧١.

ويرى محدِّثون آخرون أنّ الحديث ليس موضوعاً، لكنّه غير موثوق؛ لأنّه يروى بأسانيد من طرق عدّة. وللمزيد عن رأي العلماء السنّة انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة ١٤: ١٧٦ ـ ١٨٥.

(٦٣) للمزيد عن هذه المسألة انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٤: ١٤٩.

(٦٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الصفّار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ١: ٢٥، ٢٧، ١١٧، ١١٩، ١٢٨، ١٣٠، ١٥٩، ١٦١، ١٨٣، ٢٢٥، ٢٢٨، ٣٢٧، ٣٣٢، ٣٨٧، ٤٣٣، ٤٧٤؛ ٢: ٢٤، ٣٣، ٣٤، ٦١، ٦٦، ٩٨، ٩٩، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٢، ٢٨٩، ٢٩٠ (ثمّة حديثان)، ٢٩١ (ثمّة حديثان)، ٢٩٢، ٣٠١، ٤٤١، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٥٤.

(65) Bekir Kuzudişli, Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnâd (Istanbul: Bsr Yayincilik, 2011),

p. 313.

(٦٦) في كتاب البرقي المؤلَّف من جزءين يظهر اسم ابن أبي عمير في إسناد سنّيٍّ واحد فقط، رواه البرقي بإسناد عنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن رجاله، عن أبي سعيد الخدري. انظر: البرقي، المحاسن ٢: ٣٣١. والمصدر الذي أخذ عنه البرقي غير معروف.

(٦٧) الصدوق، ثواب الأعمال: ١٩٦، و٢٣٧.

(٦٨) الحسن كما ورد في كتاب البرقي. [المترجم].

(٦٩) للمزيد عن [الـ] حسن بن محبوب انظر: البرقي، كتاب المحاسن ١: ٢٩٥.

وللمزيد عن حمّاد بن عيسى انظر: الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٠٤.

(٧٠) ذكر البرقي أسماء النضر بن سويد وعليّ بن النعمان مرّةً واحدةً في أسانيد أهل السنّة، ولكن ليس في الفصول موضع بحثنا في المحاسن (ثواب الأعمال وعقاب الأعمال). انظر: البرقي، كتاب المحاسن ٢: ٤٤٧، ٥٦١.

(71) Kuzudişli, Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnâd, p. 329.

(٧٢) البرقي، كتاب المحاسن ١: ٩٣؛ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٤٦.

(٧٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٥٤. [والصواب: ٨٥٥. (المترجم)].

(٧٤) التستري، قاموس الرجال ١٢: ٤٠٣.

(٧٥) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٥٠٣.

(٧٦) يسلّط ابن شاذان الضوء على السبب الذي يدفع السنّة إلى استبعاد الشيعة، دون باقي الفرق التي يختلفون معها. انظر: المصدر السابق: ٩٣، ١٠٢.

(٧٧) للمزيد عن فكرة التستُّر انظر: المامقاني، تنقيح المقال ٢٢: ٢٥٦.

(٧٨) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ١٦٩. [والصواب ١٧: ١٦٩. (المترجم)].

(٧٩) كذا ورد في المصدر. [المترجم].

(٨٠) المصدر السابق: ١٦٣. [والصواب ١٧: ١٦٣. (المترجم)].

(٨١) ابن داوود الحلّي، الرجال: ٢٧٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ١٦٩. [والصواب: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١٦٨. (المترجم)].

(٨٢) ورد اسمه كـ«عبد الرحمن بن مهدي» في النسخة التي عدنا إليها. [المترجم].

(٨٣) الصدوق، ثواب الأعمال: ٨٩.

وفي الترجمة العربيّة استفدنا من: ثواب الأعمال: ٦١. [المترجم].

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) للمزيد انظر: أحمد بن حنبل، المسند ٣٦: ٨٦، والمراجع المذكورة هناك.

(٨٦) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٩: ٢٦٧.

(٨٧) انظر: تفسير ابن أبي حاتم ٢: ٤٣٨؛ ٣: ١٠١٥ ـ ١٠١٦؛ ٤: ١٣٦٣ فصاعداً.

(٨٨) الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٩٢.

(٨٩) المصدر السابق: ٢٩٢.

(٩٠) الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٩٠.

(٩١) الصدوق، فضائل الشهور الثلاثة: ٥١.

(٩٢) هنا يذكر الشيخ الصدوق اسم ابن أبي حاتم كعبد الرحمن بن محمد بن الحسين، حتّى يصل الإسناد من طريق الرواة أنفسهم إلى أسامة بن زيد. ثمّ إنّ الاسم الكامل لابن أبي حاتم هو عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن منذر بن داوود بن مهران (انظر: أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيّات ١٨: ١٣٥). ولعلّ الشيخ الصدوق دعاه بـ «الحسين» نسبةً إلى جدّه.

(٩٣) انظر: الصدوق، التوحيد: ٣٠، ١٥٢؛ وانظر: الصدوق، الخصال: ٥٥، ٩٨ فصاعداً.

(٩٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ٩٣.

(٩٥) الصدوق، ثواب الأعمال: ٩٠.

(٩٦) انظر: المصدر السابق: ٨٩؛ وانظر كذلك: ابن أبي شيبة، المصنّف ٦: ٣٣٤؛ ومسند إسحاق بن راهويه ٣: ٩٥٤.

(٩٧) الصفّار، البصائر ٢: ١١١؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٥٣٤.

(٩٨) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن أبي زينب النعماني، كتاب الغيبة: ١٠٤، ١١٧.

(٩٩) غالباً ما يذكر النعماني في الفصول ذات الصلّة اسم محمد بن نعمان الدهني، غير أنّي لم أتوافر على معلومات عن هذا الرجل (النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٢٠٣، ٢٠٤).

(١٠٠) عليّ بن محمد الخزّاز، كفاية الأثر في النصوص على الأئمّة الاثني عشر: ٨.

(١٠١) النعماني، كتاب الغيبة: ٢٧ فصاعداً؛ والخزّاز، كفاية الأثر: ٧.

(١٠٢) النعماني، كتاب الغيبة: ٥٨، ٦٤، ١٠٣ فصاعداً.

(١٠٣) قبيل الغيبة الصغرى لم تذكر كتب الشيعة روايات عن عدد الأئمّة، ما خلا استثناءات قليلة ذكرت روايات من طريق أهل البيت أو السنّة كلَيْهما. انظر:

Etan Kohlberg, «From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies 39(3), pp. 521-534.

ولكنْ بعد الغيبة الكبرى ما برحت المراجع السنّية والشيعيّة تذكر روايات عن عدد الأئمّة الاثني عشر. انظر: الخزّاز، كفاية الأثر.

(104) Topgül, Hadis Rivâyetinde Şiilik Eğilimi (MA thesis; Istanbul: Marmara University, 2010), p. 186.

(105) Bekir Kuzudişli, Şia’da Hadis Rivâyeti, p. 344.

تبعيّة الأخلاق للدين

. القسم الثاني .

د. أبو القاسم فنائي[*]

ترجمة: حسن علي مطر

«لا مال أعودُ من العقل»[1]. (النبيّ الأكرمصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ).

5ـ تَبَعيّة الأخلاق النفسيّة للدين

إن تبعية الأخلاق النفسية للدين عبارةٌ عن دعوى أن الأحكام الأخلاقية في نفسها لا تشكل حافزاً ومحرِّكاً للإنسان، وإن الدافع نحو العمل بهذه الأحكام إنما يأتي من مجرّد الإيمان بالمتبنيات والتعاليم الدينية. وإن القائلين بهذا النوع من تبعية الأخلاق للدين قد يقولون باستقلالية الأخلاق عن الدين من سائر الجهات الأخرى، بمعنى أنه يمكن الجمع بين تبعية الأخلاق النفسية للدين مع استقلاليتها المفهومية والأنطولوجية والمعرفية والعقلانية عن الدين.

من جهةٍ أخرى فإن العلمانية الأخلاقية تعني علمنة الدوافع أيضاً. وإن للعلمانية في دائرة علم النفس الأخلاقي مفهومين: **المفهوم الأول** عبارةٌ عن دعوى أن الدافع الديني في الأساس ليس دافعاً أخلاقياً، وإن الفعل الذي يصدر عن الفاعل من خلال هذا الدافع لا يحتوي على قيمةٍ أخلاقية، بمعنى أن الدافع الديني لا ينسجم مع الدافع الأخلاقي، ولا يمكن الجمع بين الدافع الديني والدافع الأخلاقي. وأما **المفهوم الثاني** فهو عبارةٌ عن دعوى أن الدوافع الدينية والدوافع الأخلاقية متداخلتان، بمعنى أن

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

الدوافع الدينية تنقسم إلى: دوافع أخلاقية؛ وغير أخلاقية، والدوافع الأخلاقية تنقسم إلى: دينية؛ وغير دينية. وعلى أيّ حال فإن الأخلاق من الناحية النفسية تعتبر مستقلّة عن الدين. وكما هو واضحٌ فإن العلمانية بالمفهوم الثاني إنما تنفي مجرّد حصر الدافع الأخلاقي بالدافع الديني فقط، وبذلك فإنها تنسجم مع دعوى أن الدافع الديني في ظل بعض الشرائط يمكن أن يكون دافعاً أخلاقياً، وأن الفعل الذي يصدر عن الفاعل من خلال بعض الدوافع الدينية يمكن أن يشتمل على بعض مراتب القيم الأخلاقية أيضاً.

ويمكن اعتبار البُعْد النفسي للأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية بوصفه نظرية «توصيفية»[2]، ويمكن اعتباره بوصفه نظرية «معيارية»[3] أيضاً. وإن هذه النظرية في شكلها التوصيفي نظرية «علمية»، وإن الحكم بشأن صوابيتها أو خطئها رهنٌ بالتحقيقات العلمية ـ التجريبية. وفي هذه الفرضية يُعَدّ الركن النفسي للأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية في الحقيقة توصيفاً بديلاً عن الناحية النفسية للأخلاق القائمة. يذهب أنصار الأخلاق الدينية ـ خلافاً لأنصار الأخلاق العلمانية ـ إلى الادّعاء بأن الدافع الفعلي للأفراد في القيام بتكاليفهم الأخلاقية هو دافعٌ ديني.

إلاّ أن صدق ادعاء الأخلاق الدينية في هذا المورد لا يعني تبعية الأخلاق للدين. فربما أمكن من خلال التحقيقات التجريبية إظهار أن أكثر الأفراد في المجتمعات الدينية في الحدّ الأدنى ينطلقون في دوافعهم للقيام بتكاليفهم الأخلاقية من متبنياتهم الدينية، إلاّ أن هذه الحقيقة إنما تثبت عُمْق اللُّحْمة بين الدين والأخلاق في ما يتعلق بالمجتمعات الدينية، ولا ينطوي على أيّ دلالة تثبت تبعية الأخلاق النفسية للدين؛ وذلك **أولاً**: لأن ادعاء تبعية الأخلاق للدين إنما هو ادعاء في دائرة «الأخلاق المثالية»، وليس ادعاء في حقل «الأخلاق القائمة»، **وثانياً**: إن هذه الحقيقة لا تثبت أن الدافع الأخلاقي هو دافعٌ ديني حصراً، وأن القيام بفعل بدوافع غير دينية يُفْقِد ذلك الفعل قيمته الأخلاقية.

إن تبعية الأخلاق النفسية للدين بوصفها رؤية معيارية نظرية في باب الجهة النفسية من «الأخلاق المثالية». تقول هذه النظرية: إن الدافع الأخلاقي يجب أن يكون دافعاً دينياً. بينما يذهب الموقف العلماني للأخلاق إلى نفي الضرورة إلى ذلك، مدَّعياً أن الدافع الأخلاقي لا يجب أن يكون دافعاً دينياً، أو أن الدافع الأخلاقي ليس دافعاً

دينياً بالضرورة، ويمكن أن لا يكون دينياً.

قبل البحث في العلاقة النفسية بين الدين والأخلاق يجب الالتفات إلى نقطة تمهيدية هامة. هناك في ما يتعلق بعلاقة المعتقدات أو الأحكام الأخلاقية والعمل آراء مختلفة في فلسفة الأخلاق. ويتمّ تصنيف هذه الآراء ضمن عنوانين كليّين، وهما: العلاقة «الباطنية»[٤]؛ والعلاقة «الظاهرية»[٥]. ربما أمكن القول: إن جميع فلاسفة الأخلاق متفقون في الرأي على أن الإنسان في سلوكياته وتصرّفاته الواعية والإرادية بحاجةٍ إلى دليل. والمراد من الدليل هنا هو ما يطرح في الجواب عن السؤال القائل: «لماذا يتعيَّن القيام بهذا الفعل؟». إن الذي يطرح هذا السؤال إنما يطالب في الحقيقة بنوعين مختلفين من الأدلة؛ فإنه تارةً يريد من خلال طرح هذا السؤال أن يقول: «ما الذي يجعل هذا العمل مبرّراً من الناحية العقلانية؟»، والأجوبة التي تقدَّم عن هذا السؤال تسمّى بـ «الأدلة التبريرية للعمل»[٦]. إلاّ أن هذا السؤال قد يكون له معنىً آخر، بمعنى أن السائل قد يطالب ببيان الدافع إلى العمل، دون تبريره، وأن يكون مضمون سؤاله كالتالي: «ما هي الدوافع التي تضطرّني إلى القيام بذلك الفعل؟»، والأجوبة التي تقدّم عن هذا السؤال تسمّى بـ «الأدلة المحفِّزة نحو العمل»[٧]. وعليه فإن السؤال عن أسباب العمل بالمعنى الأول هو سؤالٌ عن «تبرير»[٨] وتسويغ العمل، وأما بالمعنى الثاني فيمكن للسؤال أن يكون عن «تفسير»[٩] العمل؛ لأن دافع الفاعل يُعَدّ جزءاً من العلة الموجِدة للعمل، وإن تفسير العمل الاختياري يشتمل على بيان دافع الفاعل أيضاً.

وأما إمكان أن يلعب الدليل المبرّر للعمل دور المحرّك أيضاً أم لا فهو محطّ اختلاف. وهذا الاختلاف واحدٌ من فروع ذلك الاختلاف الذي عبَّرنا عنه آنفاً تحت عنوان الاختلاف بشأن علاقة المتبنيات والأحكام الأخلاقية بأدلة العمل، وكذلك علاقة الأدلة التبريرية والأدلة التحفيزية. إن الاختلاف في هذا المورد يقع حول أن هذين النوعين من الدليل هل هما في واقع الأمر شيءٌ واحد أم شيئان؟ وهل الأدلة التبريرية للعمل يمكن لها في حدّ ذاتها أن تكون محرِّكاً للفاعل أيضاً أم لا؟ وهل يمكن ـ في الأساس ـ للدليل المبرِّر للعمل أن يلعب دور العلّة للعمل أيضاً أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى: إن الاختلاف يقع حول الموضوعين التاليين:

١ـ «هل المتبنيات أو الأحكام الأخلاقية في حدّ ذاتها أدلة مبرّرة للعمل؟».

٢ـ «هل المتبنيات أو الأحكام الأخلاقية في حدّ ذاتها أدلة محفّزة للعمل؟».

يدّعي فلاسفة الأخلاق «الباطنية» أن علاقة المتبنيات والأحكام الأخلاقية بالعمل، وكذلك علاقة هذين النوعين من الدليل ببعضهما، علاقة «ضرورية»[١٠] و«سابقة»[١١] أو «مفهومية»[١٢]؛ وأما فلاسفة الأخلاق «الظاهرية» فيدّعون أن هذه العلاقة «اتفاقية»[١٣] و«لاحقة»[١٤].

وبعبارةٍ أخرى: يدّعي الباطنيون أن الحكم أو الاعتقاد الأخلاقي في ذاته يعتبر دليلاً مبرّراً للعمل، ودليلاً محفّزاً نحو العمل أيضاً، وفي حال تطبيق الحكم الأخلاقي على عملٍ لا نحتاج إلى شيءٍ آخر يبرِّر لنا ذلك العمل، ويحفِّزنا نحو القيام به. وأما الظاهريّون فيدَّعون بأن الاعتقاد أو الحكم الأخلاقي في حدّ ذاته، وعلى نحوٍ ضروريّ، لا يتمتَّع بمثل هذه الخاصية، وهو في ذاته وفي حدّ نفسه وبالضرورة لا هو دليل على تبرير العمل، ولا هو دليل محرِّك ومحفّز نحو العمل، وإن تبرير ودافع العمل لا ينشأ بالضرورة عن الأخلاق نفسها[١٥].

يدّعي الباطنيون لو أن شخصاً آمن بحكم أخلاقي صادقاً، ومن صميم قلبه، والتزم به، كان صرف إيمانه والتزامه به يعني أنه يمتلك إجابةً مقنعة عن السؤال بشأن كلا نوعي الدليل، وإنّ طرح هذا السؤال بشأنه أو من قبله سيكون فاقداً للمعنى، أي إن الالتزام والإيمان بالحكم الأخلاقي في موردٍ هو عين الاعتراف بوجود الدليل المبرّر والدليل المحفّز في ذاك المورد. وعليه فإن الإيمان بالحكم الأخلاقي إذا اقترن بالمطالبة بدليل العمل فهذا يعني أن الفرد إما أن لا يكون صادقاً في إيمانه بذلك الحكم حقيقةً، وإنما آمن به «تقليداً» للآخرين، أو يثبت أن هذا الفرد لا يعرف معنى الحكم الأخلاقي أساساً.

ومن جهةٍ أخرى يذهب الظاهريون إلى الاعتقاد بعدم وجود أيّ تهافت بين الإيمان الحقيقي والصادق بالحكم الأخلاقي والمطالبة بدليل العمل[١٦].

في النقاش المحتدم بين الباطنيين والظاهريين لا يتمّ في العادة التفريق بين «الدليل التبريري» و«الدليل التحفيزي».

وفي حدود علمي ليس هناك مَنْ قال بالتفصيل في هذا الشأن، بمعنى أن الباطنيين هم باطنيون بشأن كلا نوعي الدليل، وإن الظاهريين هم ظاهريون بشأن

كلا نوعي الدليل.

ولكنْ يبدو لي أن هذا التفصيل والتفكيك ضروريٌّ؛ إذ إن الدليل الذي يبرّر العمل لجميع الناس قد لا يكون محرِّكاً لبعضهم.

وفي ما يتعلق بالدليل التبريري يبدو أن الحق مع الباطنيين، بمعنى أن الأحكام الأخلاقية في حدّ ذاتها تبرِّر العمل، وفي حال تطبيق حكم أخلاقي على مورد خاص لا نحتاج إلى تبرير آخر لذلك العمل، وأساساً لا وجود لشيءٍ آخر فوق الأخلاق والقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية يسعى إلى تبرير العمل بالنسبة لنا. وبطبيعة الحال فإن الأدلة المبرّرة للعمل لا تنحصر بالأدلة الأخلاقية، إلاّ أن الأدلة الأخرى بأجمعها في طول الأدلة الأخلاقية، أو في عرضها على الأقلّ، بمعنى أنها إما أقلّ من الأدلة الأخلاقية ومحكومة لها، أو في الحدّ الأقصى في رتبةٍ واحدة مع هذه الأدلة. وعلى أيّ حال فإن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية هي من مقتضيات العقلانية العملية، من هنا فإن الالتزام الأخلاقي هو من تلقائه التزامٌ عقلاني، وإن العقلانية الأخلاقية ليست رهناً بانسجام الأدلة الأخلاقية مع مقتضيات العقل المتمحور حول ذاته.

وأما في ما يتعلق بالأدلة التحفيزية فيبدو أن الحقّ ليس مع الباطنيين، وليس مع الظاهريين، بمعنى أن الأدلة التي تبرّر العمل من الناحية الأخلاقية (والعقلانية) إنما لها قابلية وقدرة تحريك وتحفيز بعض الأفراد، وليس لها القدرة على تحريكهم بأجمعهم، أي إن الفرد إذا كان عاقلاً تماماً، أو بالمقدار الكافي، فإنّ مجرد الحكم الأخلاقي يكون كافياً لتحريكه وتحفيزه، دون أن يكون بحاجةٍ إلى دافع آخر، ولذلك ففي خصوص هذا المورد يكون الحقّ مع الباطنيين. وأما إذا لم يكن الشخص عاقلاً بشكل كامل، أو بالمقدار الكافي، فإن الحكم الأخلاقي في حدّ ذاته لن يكون محرِّكاً له، والحقّ في هذا المورد مع الظاهريين. ولكي يقوم هذا الشخص بوظائفه الأخلاقية سيكون بحاجةٍ إلى دوافع ومحركات خارجية.

وإن الذي يرتبط بالمعرفة النفسية للأخلاق، وبحثنا الراهن في حقل تبعية الأخلاق النفسية للدين، هو السؤال القائل: هل الأحكام الأخلاقية، التي هي في حدّ ذاتها ـ بحَسَب الفرض ـ وبغضّ النظر عن الدين والتعاليم الدينية دليل تبرير العمل، هي أيضاً، بغضّ النظر عن الدين والتعاليم الدينية، الدليل المحرّك والمحفّز نحو العمل

أيضاً أم لا؟

يجيب أنصار الأخلاق الدينية عن هذا السؤال على الشكل التالي: إن الأحكام الأخلاقية في حدّ ذاتها وبغضّ النظر عن المعتقدات الدينية ليست محرِّكاً نحو العمل، وإن التعاليم الدينية تلعب دوراً حصرياً في الدعم النفسي والضمانة التنفيذية للقيم الأخلاقية. وعلى هذا الأساس فإن ادّعاء تبعية الأخلاق النفسية للدين هو في الحقيقة نوعٌ من النزعة الظاهرية في ما يتعلّق بالأدلة التحفيزية نحو العمل، وعلى أساسه لا تكون الأحكام الأخلاقية محرّكة من تلقاء نفسها. وإنه لولا الاعتقاد الديني لن تكون هناك من ضمانة لتطبيق القيم الأخلاقية، وإن الاعتقاد بوجود الله والنظم والنظام الأخلاقي في العالم والثواب والعقاب (الدنيوي) والأخروي هو الذي يفرض على الأفراد مراعاة القيم الأخلاقية، ولو تمّ إضعاف هذه المعتقدات أو القضاء عليها فإن الأخلاق ستفقد دعامتها النفسية وضمانتها التنفيذية.

نقد نظريّة تَبَعيّة الأخلاق النفسيّة للدين

إن ادّعاء تبعية الأخلاق النفسية للدين يحتوي على إشكالٍ من عدّة جهات:

فأولاً: إن الدين في ذاته يقسّم الدوافع الدينية إلى: دوافع أخلاقي؛ ودوافع غير أخلاقية. ومن وجهة نظر الدين يعتبر التمسّك بالقيم الأخلاقية؛ خوفاً من جهنم أو طمعاً بالجنة، خيراً من عدم التمسّك بتلك القيم أصلاً، بَيْدَ أنه لا شَكَّ في أن الذي يراعي القيم الأخلاقية؛ لمجرّد كونها قيماً أخلاقية، ويكون دافعه إلى مراعاة هذه القيم هو نفس وجودها، أفضل وأسمى منزلةً ومرتبة من الذي يراعيها خوفاً أو طمعاً. وفي الحقيقة فإن عمل هذا الشخص سيتّصف بالحسن الفعلي والفاعلي، بينما يتّصف عمل الشخص الأول بالحُسْن الفعلي فقط، دون الحُسْن الفاعلي.

وبطبيعة الحال فإن الناس ليسوا سواءً من الناحية الروحية والنفسية، وإن النظرة الواقعية في مقام التعليم والتربية الأخلاقية تقتضي منا أن نلحظ هذا الاختلاف النفسي بين الأفراد في مقام إصدار الأحكام الأخلاقية. ولكنْ على أيّ حال فإن الحكم بشأن الفعل يختلف عن الحكم بشأن الفاعل. فبعض الأمور، من قبيل: العدل أو الإحسان، تعتبر من الناحية الأخلاقية، وبغضّ النظر عن الفاعل ودوافعه، حسنةً

وممدوحة، أي إنها تتّصف بـ «الحُسْن الفعلي»، في حين أن «حُسْنها الفاعلي» ينشأ من دافع الفاعل، ويُعَدّ تابعاً له. وبعبارةٍ أخرى: إن دافع الفاعل يكون مشمولاً لقِيَم الحكم الأخلاقي أيضاً، وينقسم إلى: حَسَن وقبيح، أو أخلاقي وغير أخلاقي، ويكشف عن الكمال أو الانحطاط الأخلاقي للشخص. إن الدافع الأخلاقي الحَسَن يُعَدّ واحداً من خصائص الإنسان الأخلاقية، بمعنى أن الدافع الحَسَن يُشكِّل أحد عناصر تعريف الإنسان الصالح من الناحية الأخلاقية، وأحد الخصائص «الصانعة للحسن».

وعلى أيّ حال يمكن الادّعاء بأن الدعامة الأخلاقية النفسية عبارة عن الشعور بـ «الكرامة»[١٧] في ما يتعلق بنفس الشخص وما يتعلّق بالآخرين.

فلو أن شخصاً أحسّ من نفسه بالكرامة فإن إحساسه هذا سيردعه عن ارتكاب الأعمال القبيحة، أو الاتصاف بالرذائل الأخلاقية، والعمل على طبق ما تقتضيه هذه الرذائل. وقد ورد في بعض النصوص الدينية: «مَنْ كرُمَتْ عليه نفسه هانت عليه شهواته»[١٨]، و«مَنْ هانت عليه نفسه فلا تأمَنَنَّ شرَّه»[١٩].

كما أنه إذا أحسّ شخصٌ بمثل هذه الكرامة في الآخرين فإن هذا الشعور سيردعه عن القيام بالأفعال القبيحة والخاطئة بحقّهم.

وأما إذا لم يشعر الشخص بالكرامة في نفسه والآخرين، وأحسّ بـ «الحقارة» والصغار في نفسه، أو في الآخرين، فإن هذا الشعور سيحمله على ارتكاب الأفعال القبيحة وغير الصحيحة أخلاقياً. وقد ورد في النصوص الدينية: «ما من رجلٍ تكبَّر أو تجبَّر إلاّ لذلّةٍ وجدها في نفسه»[٢٠].

وإن هذه المسألة تشتمل على أثرٍ هامّ في اختيار الأسلوب الصحيح للتعليم والتربية الأخلاقية؛ إذ من خلال القول بمثل هذا البيان والتحليل النفسي لمنشأ الفعل الحَسَن والفعل القبيح نضطرّ إلى القول بأن الهدف الرئيس من التعليم والتربية الأخلاقية يجب أن يكون رفع مستوى الشعور بكرامة النفس وكرامة الآخرين، وإن الاحتقار وتحقير الإنسان في نظره سيعطي نتائج معكوسة[٢١]. وإن أهمية هذه المسألة تتضاعف في المقياس الاجتماعي؛ لأن منشأ شيوع وتفشّي الاضطرابات الأخلاقية في المجتمع يكمن في تفشّي ظاهرة الشعور بالحقارة وانعدام الشخصية بين أفراد ذلك المجتمع. من هنا

فإن إحدى التفسيرات الاجتماعية التي تذكر لشيوع الاضطرابات الأخلاقية تعرّف «الاستبداد السياسي» بوصفه عنصراً رئيساً من عناصر هذه الآفة[٢٢].

يذهب أنصار تبعية الدين النفسية للدين إلى القول بأن إطاعة أوامر وتعاليم الإله المشرِّع تمثِّل الدافع الأخلاقي الوحيد، أو أنها الدافع الأفضل في الحدّ الأدنى. في حين إن إطاعة أوامر الإله المشرِّع من الناحية الدينية في حدّ ذاتها لا تُعَدّ دافعاً أخلاقياً، وإن الذين يطيعون الله ينقسمون إلى المجموعات الثلاث التالية:

١ـ **المجموعة الأولى**: الذين يطيعون الله خوفاً من النار. فلو لم تكن هناك نار وعقاب لما أطاعوا الله. وهذه المجموعة في الحقيقة هي مجموعة العبيد، وعبادتهم هي عبادة العبيد.

٢ـ **المجموعة الثانية**: الذين يطيعون الله طمعاً في الجنة. فلو لم تكن هناك جنةٌ وثواب لما أطاعوا الله. وهذه المجموعة في الحقيقة هي مجموعة التجّار، وعبادتهم هي عبادة التجّار.

٣ـ **المجموعة الثالثة**: الذين يطيعون الله، لا لخوفٍ من نار، ولا لطمعٍ في جنةٍ، وإنما لأنهم وجدوا الله من الناحية الأخلاقية أهلاً للطاعة، ولذلك أطاعوا أوامره وتعاليمه. وهؤلاء في الحقيقة هم الأحرار، وعبادتهم هي عبادة الأحرار.

إن عبادة المجموعة الأولى والثانية تشتمل على «حُسْنٍ فعلي» فقط، أي إنها بالمقارنة مع عدم العبادة تكون هي الأفضل، ولكنها تفتقر إلى الحُسْن الفاعلي والقيمة الأخلاقية. وبعبارةٍ أخرى: إن المجموعة الأولى والثانية في الحقيقة تعبد الذات والقوّة والمصلحة. وبالنسبة إلى هؤلاء لا يكون الله هو الهدف، وإنما يتخذونه وسيلة إلى مآربهم، أو التخلّص من مخاوفهم، وإن إطاعة أوامر الله بالنسبة إلى هؤلاء لا تحتوي على قيمةٍ ذاتية، ولا تعتبر مطلوبةً بالذات، وإنما تكمن مطلوبيته في مجرّد أنها تمثِّل وسيلةً لدفع الضرر أو الحصول على المنفعة.

أما الجماعة الثالثة فالحافز عندها يكمن في نفس إدراك القيمة الذاتية الموجودة في طاعة الله وعبادته، أي إن مجرّد إدراك حقيقة أن عبادة الله وإطاعته حسنة من الناحية الأخلاقية، وأن الله يستحق العبودية والطاعة، يدفعها ويحفِّزها للقيام بهذه الأعمال.

وعليه فإن المجموعة الثالثة هي المجموعة الوحيدة التي تتحلّى بالدافع الأخلاقي. ومن وجهة نظر الدين يُعَدّ إدراك القيمة الأخلاقية للعمل أو معرفة الدليل الأخلاقي المبرِّر لذلك العمل صالحاً في نفسه لتحريك وتحفيز الفاعل نحو القيام بالعمل، وإنْ كانت فعلية ذلك مشروطة بأن يكون الفاعل من الأحرار، الذين لا تكون عقولهم وأرواحهم وأنفسهم مغلولة بقيود الخوف والطمع، وأن لا يلعب عامل الربح والخسارة واللذة والألم والمنفعة والضرر الشخصي دوراً في حساباته الأخلاقية، ولا يكون لهذه الأمور دَخْل في إرادته وقراراته. وبذلك تكون إطاعة الأوامر الإلهية في طول سائر الدوافع الأخرى، وليس في عرضها. وعلى أيّ حال لا تكون بديلاً عن الدافع الأخلاقي، وإنما تكون في حدّ ذاتها مشمولة للتقييمات والأحكام الأخلاقية[٢٣].

وثانياً: على الرغم من أن المجتمع الديني قد تتجلّى فيه المتبنيات والتعاليم الدينية على شكل ضمانة تنفيذية للقيم الأخلاقية، إلاّ أن هذا لا يعني أن القيم الأخلاقية في حدّ ذاتها فاقدة للضمانة التنفيذية، وأنها لا تحتوي على ضمانة تنفيذية غير دينية أو ما وراء الدينية. يمكن للأفراد أن يراعوا القِيَم الأخلاقية انطلاقاً من دوافع مختلفة تماماً، وإن التعاليم الدينية إنما هي واحدةٌ من بين الكثير من الدوافع الأخرى.

ومضافاً إلى ذلك فإن تأثير التعاليم الدينية على مراعاة القِيَم الأخلاقية منوطٌ بالكثير من الشروط، وإن بعض هذه الشروط غير متحقّق في المجتمعات الإسلامية للأسف الشديد.

فأوّلاً: يجب على المتدينين أن يعتبروا الدين حامياً وداعماً للقِيَم الأخلاقية، وأن يكوِّنوا فهماً صحيحاً للعلاقة بين الدين والأخلاق، وإلاّ فإن فهمهم الخاطئ للتعاليم والأحكام الدينية قد يؤدّي بهم إلى اتخاذ القيام بالتكاليف الدينية ذريعةً لانتهاك أو تجاهل القِيَم الأخلاقية. إن تصوّر الله بوصفه موجوداً مستبداً، وإن القواعد والأصول السلوكية التي تستنبط من صُلْب هذا التصوّر، تميت الإنسانية في وجود الإنسان، وبعد موت الإنسانية تفقد القِيَم الأخلاقية مفهومها ومضمونها ودعامتها العقلانية والنفسية، وتتبلور علاقة جديدة بين الفرد وذاته، وبينه وبين الله، وبينه وبين الآخرين، وستقوم هذه العلاقة على أساس القوّة والسلطة، وتتحول عبادة الله إلى غطاء لعبادة

القوّة. فلو تقدم الفقه على الأخلاق من وجهة نظر المتدينين، وحلّ إله الفقه محلّ إله الأخلاق، ففي هذه الحالة عندما يحصل التعارض والتنافي بين الأفهام الفقهية والقِيَم الأخلاقية فإن التعاليم الدينية سوف تؤدّي دوراً معكوساً، بمعنى أن هذه التعاليم لن تقتصر على عدم ضمان مراعاة القِيَم الأخلاقية فحَسْب، بل سوف تتحوّل إلى دافع لانتهاك وتجاهل هذه القِيَم أيضاً.

وثانياً: يجب أن يكون للتعاليم الدينية حضورٌ راسخ في وجدان المتدينين وأذهانهم؛ كي تتمكن هذه التعاليم من أن تؤدّي دورها كضمانة تنفيذية للقِيَم الأخلاقية، ولكننا نشاهد على المستوى العملي الكثير ممّا يُنافي القِيَم الأخلاقية، مثل: الكذب والغيبة والبهتان والنميمة والغشّ والرشوة والخداع وانتهاك حقوق الآخرين والرياء والنفاق وما إلى ذلك من الموبقات، متفشّية في المجتمعات الدينية على نحو أشدّ ممّا هي عليه في المجتمعات العلمانية[٢٤]. وعلى أيّ حال فمن دون تحقُّق هذه الشروط لا يمكن للتعاليم الدينية أن تحرِّك المتدينين نحو السلوك الأخلاقي.

وثالثاً: كما سيأتي بالتفصيل فإن القول بالتعاليم والمتبنيات الدينية والتمسّك باللوازم والتداعيات العملية لهذه التعاليم هي في حدّ ذاتها تخضع لقِيَم الأحكام الأخلاقية، وتكون محكومةً لها. وإن من بين أنواع النزعة الإنسانية إلى الدين هي النزعة الأخلاقية، بمعنى أن الأخلاق والالتزام الأخلاقي يوفّر الضمانة التنفيذية للضرورات والمحظورات الدينية. وإن الدين من وجهة نظر البعض ـ في الحدّ الأدنى ـ يتوقَف من الناحية النفسية على الأخلاق. وفي هذا الشأن نجد المتبنيات والتعاليم الأخلاقية تدفع مَنْ يعتنقها نحو الدين، وتشكِّل دليلاً مناسباً للإيمان بالدين واتباع تعاليمه. وهذا الدليل يعمل على تبرير التديُّن من الناحية الأخلاقية، كما يحرّك الفرد نحو التديّن. وهذه المسألة وإنْ كانت لا تثبت تبعية الدين للأخلاق، إلاّ أنها في الحدّ الأدنى تثبت استقلالية الأخلاق عن الدين.

كما يمكن استعمال عبارة «تبعية الأخلاق النفسية للدين» بمعنىً آخر أيضاً؛ فقد يكون المراد من تبعية الأخلاق النفسية للدين أن التعاليم أو الأحكام الأخلاقية مدينةٌ في تبريراتها لعلم النفس الديني والكلامي.

ولكنْ كما هو واضحٌ فإن هذه النظرية تدّعي نوعاً من تبعية الأخلاق المنطقية

والمعرفية للدين. وطبقاً لهذه الرؤية تكون الأخلاق تابعةً للدين؛ لأن القيم والفضائل الأخلاقية إنما يمكن تبريرها بالاستناد إلى الإدراك والتصوّر الذي يقدّمه الدين عن التركيبة الروحية والنفسية للإنسان، وعلاقة ذلك بالجسد وكماله وانحطاطه، أو سعادته وشقائه.

سوف نناقش هذه الرؤية، ونعمل على نقدها في الفصول القادمة، بتفصيلٍ أكبر.

أما هنا فنكتفي بهذه النقطة، وهي أن هذه النظرية تفترض ادعاءات خاصة في ما يتعلق بماهية الأخلاق وغايتها وآليتها وحدود دائرتها، وبيان الضرورة إلى الحياة الأخلاقية.

بَيْدَ أن هذه الفرضيات لا تعدم البدائل والفرضيات المنافسة. وبعبارةٍ أوضح: إن هذا الادعاء إذا كان صادقاً فإنما يصدق في مورد نوعٍ ومصداق خاصّ من مصاديق «الأخلاق الفردية»، ولا يصدق في مورد «الأخلاق الاجتماعية»، ولا في مورد الأخلاق الفردية العلمانية. فالأخلاق الاجتماعية إذا كانت قائمةً على العلوم الإنسانية فإنها تغتذي على علم الاجتماع أو علم النفس الاجتماعي، وليس على علم النفس الفردي. ومضافاً إلى ذلك فإن الادّعاء القائل: «إن القِيَم والفضائل الأخلاقية يتمّ تبريرها في ظل علم النفس الديني والكلامي» غير الادّعاء القائل: «إن هذه القِيَم والفضائل لا تقبل التبرير في ظلّ علم النفس العلماني». وكما هو واضحٌ فإن إثبات تبعية الأخلاق النفسية للدين بالمعنى المتقدِّم يتوقَّف على إثبات الادّعاء الثاني؛ لأن مجرّد إمكان تبرير القِيَم والفضائل الأخلاقية من خلال التمسّك بعلم النفس الديني لا يعني عدم قابلية وامتناع تبريرها من خلال التمسُّك بعلم النفس العلماني. كما يمكن الادّعاء بشكلٍ مبرّر بأن تبرير قيم وفضائل الأخلاق الفردية لا يتوقَّف على القول بعلم النفس الديني والكلامي أيضاً. وإن بالإمكان تبرير هذه القِيَم والفضائل من خلال الإشارة إلى آثارها الإيجابية على السعادة الدنيوية والطمأنينة الروحية والنفسية للفرد في هذه الحياة أيضاً.

وبالإضافة إلى جميع ذلك فإن تبرير التعاليم الدينية والكلامية، سواء في باب علم النفس أو في سائر الأبواب الأخرى، إنما يمكن من خلال افتراض بعض القِيَم الأخلاقية في مرحلةٍ سابقة، وأدنى ذلك هو القول بأن تبرير التعاليم الأخلاقية وتبرير

التعاليم الدينية في ما يتعلّق بروح ونفس الإنسان عملية تبادلية وذات طرفين.

٦ـ تَبَعيّة الأخلاق العقلانيّة للدين

إن المراد من «تبعية الأخلاق العقلانية للدين» هو أن التعاليم والعقائد الدينية توفّر دعامة عقلانية للالتزام الأخلاقي[٢٥]. يذهب القائلون بهذا النوع من تبعية الأخلاق للدين إلى الاعتقاد بأنه لولا الإيمان بالتعاليم والعقائد الدينية في ما يتعلق بالحياة بعد الموت والجزاء والعقاب الأخروي فإن الالتزام الأخلاقي ومراعاة الحقوق والوظائف الأخلاقية لا يكون معقولاً.

إن دعوى تبعية الأخلاق العقلانية للدين في الحقيقة هي نوع من «النزعة الظاهرية» في ما يتعلّق بالأدلة التبريرية. تقول هذه النظرية: إن الأحكام الأخلاقية رغم أنها تبرِّر العمل من الناحية الأخلاقية، إلاّ أن التبرير الأخلاقي لعملٍ هو غير التبرير العقلاني له. وعليه فإن الأحكام الأخلاقية في حدّ ذاتها ليست أدلةً تبريرية للعمل؛ وذلك لأن المراد من الأدلة التبريرية هنا هي الأدلة التي تبرر العمل من الناحية العقلانية. وكما رأينا فإن فلاسفة الأخلاق الظاهريين يعتقدون بأن التبرير الأخلاقي هو غير التبرير العقلاني، ولا وجود لأيّ علقةٍ ضرورية بين هذين النوعين من التبرير.

يذهب أنصار تبعية الأخلاق العقلانية للدين إلى الاعتقاد بأن الأخلاق تستند إلى العقيدة الدينية، بمعنى أن الالتزام الأخلاقي لا يكون له معنىً معقول إلاّ في ظلّ المعتقدات الميتافيزيقية الخاصّة في حقل الكون والإنسان، من قبيل: المعتقدات في حقل الوجود، وإثبات الصانع، وخلق الإنسان، وأبعاده الوجودية، وبنيته الروحية والنفسية، والحياة بعد الموت، والهدف من خلق الإنسان، ومنزلته، وعلاقته بعالم الخلق والوجود. من هنا فإن التشكيك الديني يستتبع تشكيكاً أخلاقياً، ويكون التزام المشكِّكين في الدين بالقِيَم الأخلاقية مفارقة، ولا يمكن الدفاع عن التزامهم الأخلاقي من الناحية العقلانية. وقد تمّ تأييد هذا الادّعاء من خلال التحقيقات التجربية أحياناً، حيث يقول أصحاب هذا الادّعاء: يمكن لنا أن نثبت من خلال التحقيقات التجريبية أنّ تزعزع وانهيار الأنظمة الدينية الميتافيزيقية يؤدّي إلى الانحطاط والانهيار الأخلاقي للمجتمع، وإن التشكيك الديني أو ضعف العقائد

الدينية سوف يستتبع أزمةً أخلاقية.

نقد نظرية تَبَعيّة الأخلاق العقلانيّة للدين

قبل الدخول في نقد ودراسة دعوى تبعية الأخلاق العقلانية للدين نرى من الضروريّ التذكير ببعض الأمور التمهيدية في باب العقلانية[٢٦].

الأمر الأول: إن العقلانية تنقسم إلى نوعين: عقلانية نظرية[٢٧] (ناظرة إلى الأفكار والمعتقدات)؛ وعقلانية عملية[٢٨] (ناظرة إلى القرارات والسلوكيات).

وتنقسم العقلانية العملية بدورها إلى نوعين أيضاً، وهما: العقلانية العملية غير الآلية[٢٩] (ناظرة إلى الغايات والأهداف)؛ والعقلانية العملية الآلية[٣٠] (ناظرة إلى الأدوات والوسائل).

إن العقلانية الآلية في الحقيقة استعمال العقلانية النظرية في حقل السلوك. ومن هذه الناحية فإن الفلاسفة الذين ينكرون العقلانية غير الآلية إنما ينكرون في واقع الأمر العقلانية العملية[٣١].

ومضافاً إلى ذلك فإن العقلانية العملية تنقسم بدورها إلى قسمين: العقلانية العملية المحورية[٣٢] أو المصلحية والتدبّرية[٣٣] أو العقلانية العملية الاقتصادية[٣٤]؛ والأخلاقية[٣٥]. إن العقلانية الأنويّة عبارةٌ عن مجموعة من المعايير التي تنبثق عن العقل المصلحي الفردي. وإن عقل كل عاقل ـ طبقاً للتفسير الذي تقدّمه العقلانية الأنويّة عن طبيعة العقل العملي ـ يقول له ويطالبه بالسعي نحو مصالحه الشخصية، وأن يقدِّم مصلحته الشخصية أو كماله وسعادته الفردية على أيّ شيءٍ آخر، وأن يفكر في تعامله وسلوكه وتعاونه مع الآخرين بأرباحه وخسائره، وأن يبادر عند الضرورة إلى التضحية بمصالح الآخرين من أجل مصلحته، وأن يراعي حقوق الآخرين ما دامت مصالحه الشخصية تقتضي منه ذلك[٣٦]. لا مكان لقِيَم الإنسان وكرامته الذاتية في حسابات العقل المحوري والمصلحي، ولذلك يسمح على أساس قواعد العقلانية الأنويّة والمصلحية بالاستفادة من الإنسان استفادة آلية بحتة[٣٧].

إن الذي يتَّبع معايير العقلانية الأنويّة إنما يتمسّك بالقيَم الأخلاقية ما سمحت له بذلك مصالحه الشخصية. إن هذا الشخص إنما يمتنع عن السرقة والكذب، لا لأنه

يعتبر السرقة والكذب قبيحين من الناحية الأخلاقية، بل لأنه إما يرى أن تفشّي ظاهرة السرقة والكذب في المجتمع بضرره، أو لأن مصالحه تدعوه إلى جذب ثقة الناس بشخصه، أو لأنه يخشى من القانون والعقوبة. وعلى أيّ حال فإنه إذا غضّ الطرف عن مصلحته فلأنه يرى في هذه التضحية مقدّمة للحصول على مصلحةٍ أكبر. من هنا فإن السرقة والكذب إذا لم يكن فيهما ضررٌ، أو كان نفعهما أكبر من ضررهما، فإنه لن يرى في اقترافهما ما ينافي العقلانية، بل سيرى أن الامتناع عنهما عملٌ في غاية الغباء واللاعقلانية.

إلاّ أن العقلانية الأخلاقية إيثارية[٣٨] وحيادية[٣٩]. إن هذه العقلانية تدعو الفرد إلى العدالة والإنصاف أو التضحية والإيثار. وإن لمقتضيات هذه العقلانية قاعاً وسقفاً. فالعقلانية الأخلاقية في حدِّها الأدنى تطالب الفرد بالاهتمام بمصالح الآخرين وحقوقهم بنفس حجم اهتمامه بمصالحه وحقوقه الشخصية، وأن ينظر إلى الآخرين بوصفهم هدفاً وغاية، لا وسيلة.

إن العقلانية الأخلاقية في حدِّها الأدنى «تتمحور حول العدل»، وتؤدّي إلى «الأخلاق القائمة على العدالة»[٤٠]، بمعنى أن العدل والإنصاف من زاوية هذه العقلانية يُعَدّ محوراً وأُسّاً لقيم الأخلاق الاجتماعية. إن هذه العقلانية تطلب من الفرد أن لا يظلم الآخرين عندما يسعى وراء مصالحه الشخصية، وأن لا يضحّي بحقوق الآخرين فداء لمنفعته الخاصة، وأن يريد لغيره ما يريده لنفسه، وأن يكره للآخرين ما يكرهه لنفسه، وأن لا يؤثر الحياة والراحة والرفاه والعيش الرغيد لنفسه على حساب معاناة ومحنة وآلام الآخرين، وأن يعترف لنظرائه في الخلق بالكرامة الإنسانية، وأن يحترمهم، وأن يلاحظ كرامة الآخرين في تنظيم سلوكه معهم، وأن يقيم لهم قيمة ذاتية، لا قيمة آلية.

وباختصارٍ: إن هذه الأخلاق والعقلانية التي تقوم هذه الأخلاق عليها ترسم حدّاً خاصاً للسعي وراء المصالح الشخصية وضمانها. وفي إطار هذه العقلانية لا يُسْمَح للشخص بتوفير وضمان مصالحه الشخصية إلاّ في إطار القِيَم الأخلاقية، وبشرط مراعاة حقوق الآخرين، ولا يحقّ للفرد أن يتجاهل أو ينتهك حقوق الآخرين من أجل مصلحته أو منفعته الخاصة. إن فرضية الأخلاق القائمة على العدالة تقضي بأن

الإنسان ليس شيئاً جامداً، وإنما تنظر إلى جميع الأفراد بوصفهم يتمتَّعون بالكرامة الإنسانية والمنزلة الأخلاقية المتكافئة، وإن تفضيل النفس على الغير خطيئة أخلاقية؛ إذ تعتبر الخصائص الشخصية للفاعل من الناحية الأخلاقية من المقاييس الأخلاقية الغريبة وغير المتصلة بالواقع.

وأما سقف المطالب في حقل العقلانية الأخلاقية فهو عبارةٌ عن الإيثار والتضحية وتقديم مصالح الآخرين على المصلحة الشخصية، وتحمُّل العناء والألم والمشقة من أجل سعادة الآخرين وضمان الرفاه والعيش الرغيد لهم.

وعلى هذا الأساس فإن العقلانية في حدّها الأقصى «تتمحور حول العناية والاهتمام»، وتؤدّي إلى: «الأخلاق القائمة على الاهتمام والرعاية»[٤١]، أو «الأخلاق القائمة على المحبّة»[٤٢]، أو «الأخلاق القائمة على الكرم»[٤٣].

هناك اختلاف بين فلاسفة الأخلاق حول وجود وماهية العقل والعقلانية العملية:

١ـ هناك من فلاسفة الأخلاق مَنْ يختزل العقل والعقلانية العملية في العقل والعقلانية الأنويّة والمصلحة الفردية، ويسعون إلى إثبات أن التمسُّك بالأخلاق لا ينسجم مع مقتضيات هذه العقلانية.

٢ـ وذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأن الملاحظات الأخلاقية لا تنسجم مع مقتضيات العقلانية الأنويّة، ولكنْ عند حصول التعارض يتمّ تقديم الملاحظات الأخلاقية؛ لأن ذات هذه الملاحظات من مقتضيات العقل والعقلانية الأخلاقية والإيثارية.

٣ـ وهناك جماعةٌ ثالثة تقول بثنوية العقل العملي، وتكافؤ العقلانية الأنويّة والمصلحية والعقلانية الأخلاقية[٤٤].

تسعى الجماعة الأولى إلى تبرير عقلانية الالتزام الأخلاقي من خلال التمسُّك بمقتضيات العقلانية الأنويّة. ترى هذه الجماعة أن الالتزام بالقِيَم الأخلاقية ومراعاة حقوق الآخرين على المدى الطويل سوف يصبّ في مصلحة الفرد أيضاً، رغم أنه سيتحمّل على المدى القصير بعض الأضرار والآلام والمحن على المستوى الشخصي. ولكنْ حيث إن هذه الأمور تمثِّل في الواقع المقدمات والشروط الضرورية لضمان وتحصيل المصالح على المدى البعيد للفرد أيضاً يكون هذا الأمر منسجماً مع العقل والعقلانية.

إن العقل طبقاً لهذه الرؤية لا يطلب من الفرد أن يضحّي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين، ولكنّه يطلب منه أن يتنازل عن مصالحه الصغيرة والعابرة على المدى القصير فداءً للمصالح الأكبر والأكثر دواماً على المدى البعيد.

ترى هذه المجموعة من الفلاسفة أن مراعاة القِيَم الأخلاقية وإنْ كانت غير منسجمة بحَسَب الظاهر مع المصالح الشخصية، ولكنّ الأمر ليس كذلك في الواقع، وإن التعارض بين الأخلاق والعقلانية الأنويّة والمصلحية تعارضٌ ظاهري قابل للرفع[٤٥].

وتذهب الجماعة الثانية إلى الادّعاء بأن المعايير والقِيَم الأخلاقية هي في الأساس من مقتضيات العقل والعقلانية العملية، وإن الالتزام الأخلاقي في حدّ ذاته معقولٌ، ولا يحتاج إلى تبرير عقلانيّ إضافي، بمعنى أن الشخص إذا راعى القِيَم الأخلاقية فإنما يتبع في الواقع أوامر العقل؛ إذ إن ذات العقل الذي يطلب من الإنسان أن يسعى وراء مصالحه الشخصية يطالبه أيضاً بعدم السعي وراء مصالحه الشخصية التي تقوم على معاناة الآخرين وتضييع حقوقهم.

يرى هؤلاء الفلاسفة أن اتّباع مقتضيات العقلانية الأنويّة مُقيَّد ومشروط بانسجامها مع القِيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية، وعند حصول التعارض بين مقتضيات هذه العقلانية ومقتضيات العقلانية الأخلاقية يجب تقديم العقلانية الأخلاقية على العقلانية الأنويّة.

ومن بين المدارس الأخلاقية التي تمتدّ بجذورها في العقلانية الأخلاقية يمكن تسمية «المذهب النفعي» و«المذهب الوظيفي».

إن هاتين النظريتين الأخلاقيتين في الحقيقة شرحٌ وتفسير لمقتضيات العقلانية الأخلاقية، وليستا شرحاً وتفسيراً لمقتضيات العقلانية الأنويّة والمصلحية.

إن المذهب النفعي يقول إجمالاً: إن الوظيفة الأخلاقية الوحيدة عبارةٌ عن «السعي من أجل ضمان أكبر حجم من السعادة لأكثر الأفراد».

وفي حين يذهب النفعيون إلى الاعتقاد بأن سائر الأصول والقِيَم والوظائف الأخلاقية إنما تستنتج من هذا الأصل، ويأتي تبريرها في ظلّه، ترى هذه الجماعة أن صحّة وعدم صحّة العمل ووجوبه وحرمته الأخلاقية تابعةٌ لنتائج ذلك العمل، إلاّ أن النتائج المنشودة وذات الصلة الأخلاقية هي النتائج التي يشتمل عليها ذلك العمل

بالنسبة إلى جميع الأفراد الذين يتأثَّرون بذلك العمل أو تركه بنحوٍ من الأنحاء، وليس خصوص النتائج التي يشتمل عليها ذلك العمل لشخص الفاعل فقط. وهذه هي نقطة افتراق «المذهب النفعي الأخلاقي» عن «المذهب الأنوي الأخلاقي»[٤٦].

يدَّعي الوظيفيون أنّ صوابية وخطأ العمل ليس تابعاً لنتائجه دائماً وبشكلٍ كامل، بل إن نتائج العمل تمثِّل مقياساً واحداً من بين عدّة مقاييس تلعب دوراً في صوابية ذلك العمل وعدم صوابيّته على المستوى الأخلاقي. ويذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن بعض الصفات والخصائص الذاتية للأفعال، مثل: «الوفاء بالوعد»، و«شكر المنعم»، هامّةٌ من الناحية الأخلاقية، وأن الحكم الأخلاقي لهذه الأعمال ليس تابعاً لنتائجها.

وعلى الرغم من اختلاف النفعيين والوظيفيين حول الأوصاف والخصائص الصانعة للمسؤولية، إلاّ أنهم يتّفقون على أنّه في حالة التعارض بين الوظائف الأخلاقية والمصالح الشخصية يكون التقدُّم لصالح الوظائف الأخلاقية ليس شيئاً آخر غير تحديد المصالح الشخصية، وتضييق الدائرة التي يُسْمَح للفرد أن يبحث عن مصالحه ضمن نطاقها.

وهنا يمكن السؤال: ما هو المراد من تبعيّة الأخلاق العقلانية للدين؟

يمكن لنا أن نلاحظ بوضوحٍ أن ادّعاء مثل هذه التبعية تفترض إنكار العقلانية الأخلاقية، بمعنى أن الذي يدّعي تبعية الأخلاق العقلانية للدين إنما يدّعي في الحقيقة أن العقل والعقلانية العملية تختزل في العقل والعقلانية الأنويّة والمصلحة الفردية، وأن الالتزام والتمسُّك بالقِيَم الأخلاقية في حدّ ذاته غيرُ معقولٍ، وإنما هو معقولٌ بشرط انسجامه مع المصالح الشخصية للفاعل. وهذه إحدى مقدمات وفرضيات نظرية تبعية الأخلاق العقلانية للدين.

أما الفرضية الأخرى لهذه النظرية فهي عبارةٌ عن الادّعاء القائل بأن مراعاة القِيَم الأخلاقية يتضمّن الضَّرَر والحرمان والألم والمشاقّ التي لا يمكن تعويضها في هذه الدنيا. وطبقاً لهذه الفرضية يُعَدّ غضّ الطرف عن المصالح الشخصية ـ في الرؤية العلمانية ـ من أجل مراعاة القِيَم الأخلاقية عملاً غير معقول.

وإن الالتزام والمسؤولية الأخلاقية إنما تكون معقولة إذا آمن الفرد بالرؤية

الدينية؛ لأن هذه الرؤية هي النظرية الدينية الوحيدة من بين النظريات الأخرى التي تعلِّم الفرد:

١ـ أن لعالم الوجود نظاماً أخلاقياً.

٢ـ أن حياة الإنسان لا تقتصر على هذه الدنيا.

٣ـ أن الأضرار والمشاقّ والعناء الذي يتحمّله الشخص بسبب قيامه بالمسؤوليات الأخلاقية إمّا أن يستوفيها في هذه الدنيا أو في الآخرة بأحسن منها.

وعلى هذا الأساس يمكن للمتديِّنين ـ ويحقّ لهم عقلاً ـ أن يضحّوا بمصالحهم قصيرة الأمد والدنيوية من أجل مصالحهم طويلة الأمد أو الأخروية؛ لأنهم يؤمنون بالنظام الأخلاقي لهذا العالم، كما يؤمنون بالحياة بعد الموت، والأجر والمكافأة الإلهية. إلاّ أن الالتزام والتمسّك الأخلاقي من قبل غير المتديِّنين مخالفٌ للعقل، وغيرُ قابلٍ للتبرير من الناحية العقلية.

وكما هو واضحٌ فإن هذه الفرضيات مخدوشةٌ وباطلة.

ولكنْ قبل الخوض في نقدها يجب علينا التذكير بمسألة، وهي أن المراد من الرؤية العلمانية هنا ليست هي الرؤية الإلحادية، وإنما هي نوعٌ من الرؤية ما وراء الدينية، التي تقف على الحياد بين الرؤية الدينية والإلحادية، أو بعبارةٍ أخرى: إنها تشكِّل القدر المشترك بين هاتين الرؤيتين. إن هذه الرؤية رؤيةٌ إلى الكون في الحدّ الأدنى، حيث تطرح فرضيات خاصّة في ما يتعلَّق بالهوية الإنسانية. وإن هذه الفرضيات عبارةٌ عن الفرضيات التي لا مندوحة لأيّ إنسان مهما كانت عقيدته أو مذهبه من التسليم بها؛ لأنها تُعَدّ من بديهيات العالم المعاصر.

أما نقد مقدّمات هذا الاستدلال فهو كما يلي:

أوّلاً: من وجهة نظر الكثير من الأديان تنبثق الأخلاق والحياة الأخلاقية من الفطرة والهوية الإنسانية. وإن الإنسان؛ حيث يتمتّع بالوجدان الأخلاقي، لا يحتاج إلى أيّ دليلٍ مستقلّ لتبرير الأخلاق والتعهُّد الأخلاقي. جاء في القرآن قوله: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس: ٧ ـ ٨).

وثانياً: إن العقل والعقلانية العملية لا تختزل في العقل والعقلانية الأنوية، وإن القِيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية هي من مقتضيات العقل والعقلانية العملية

أيضاً. وأساساً إن التمسّك بالقِيَم الأخلاقية من أجل المصالح الشخصية ـ الأعمّ من المصالح الأخروية والدنيوية ـ إذا لم نقُلْ بأنها مذمومةٌ من الناحية الأخلاقية، فهي في الحدّ الأدنى بعيدةٌ كلّ البُعْد عن الكمال الأخلاقي، وتفرغ عمل الفرد من «الحُسْن الفاعلي» تماماً. وكما تقدَّم ـ بطبيعة الحال ـ فإنّ هذا الأمر لا يُلحق الضرر بالأخلاق الاجتماعية، ولكنْ إذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية الأخلاق الفردية يبدو أن الالتزام الأخلاقي القائم على المصالح الشخصية ينطوي على مفارقةٍ. إن هذا الالتزام أيّاً كانت طبيعته لا يمكن أن يكون التزاماً أخلاقياً؛ لأن الأخلاقية لا تنسجم مع الأنانية والنفعية، وإن التبرير الآلي للقِيَم الأخلاقية سيقلِّل من قيمة وأهمّية الأخلاق بشدّة.

وثالثاً: يمكن النقاش في الادّعاء القائل بأن المعاناة والمشقّات وأنواع الحرمان والصعاب التي يكابدها الإنسان في هذه الدنيا؛ بسبب نزعته الأخلاقية، إنما يتمّ التعويض عنها في الآخرة، أو لا تكون معقولةً إلاّ من خلال الإيمان بالنظم والنظام الأخلاقي للعالم. وحتّى إذا نظرنا من زاوية المصالح الفردية فإن العيش في مجتمعٍ يتمّ فيه تنظيم العلاقات بين الأفراد والمؤسَّسات الاجتماعية على أساس الضوابط الأخلاقية والإنسانية لا شَكَّ أفضل من العيش في مجتمعٍ تقوم فيه العلاقات الاجتماعية على أساس القوّة والبطش والمعايير اللاأخلاقية و(قانون الغاب).

وعلى هذا الأساس، حتّى لو اختزلنا العقلانية العملية في العقلانية الأنويّة مع ذلك لا نستطيع اختزال سعادة الإنسان الدنيوية في امتلاكه للثروة الطائلة أو الرفاه الاقتصادي والمادي؛ فإن الرضا الباطني والطمأنينة الروحية والنفسية والأمنية والشعور بالأمن والفرح والهدوء والأمل والعلاقات الإنسانية السليمة مع الآخرين تُعَدّ بدورها من العناصر التي لا تنفكّ عن السعادة الدنيوية، وإن هذه العناصر لا تتحقَّق إلاّ في ظلّ الحياة في مجتمعٍ أخلاقي.

وعلى هذا الأساس، لا مندوحة للعقل المحوري من أن يأخذ بالحسبان هذه العناصر المعنوية في مقام حساب الربح والخسارة الشخصية أيضاً، وخاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن «حبّ الآخرين» من العواطف والمشاعر الإنسانية الأصيلة والمتجذِّرة والتي لا تقلّ في قوّتها عن حبّ الذات والأنانية وحبّ النفس. ولوجود هذه العاطفة

والمشاعر يتألم الإنسان لألم الآخرين، ويحزن لحزنهم، وتقضّ مضجعه البلايا والمصائب التي تحلّ بالآخرين من أبناء جلدته وإخوته في الإنسانية، وتؤرِّقه معاناة الآخرين. كما أن إشباع الشعور بحبّ الآخرين والتعاطف معهم هو من قبيل: إشباع سائر الاحتياجات الأخرى، حيث يشكِّل هذا الإشباع جزءاً من المصالح الشخصية التي يجب أن تلعب دوراً في حسابات العقل المحوري. ولذلك فإن بعض فلاسفة الأخلاق الذين ينكرون وجود العقل والعقلانية الأخلاقية يؤمنون بأن الأفعال الأخلاقية للإنسان تنشأ عن تعاطفه ومحبّته لإخوته في الإنسانية وتعاونه معهم، وإن إشباع هذا الشعور، واتّباع مقتضياته، لا ينسجم مع العقلانية الأنويّة فحَسْب، بل هو في الأساس واحدٌ من مقتضيات هذه العقلانية(٤٧).

ومضافاً إلى ذلك حتّى إذا ارتضينا مقدّمات الاستدلال المذكور لصالح تبعية الأخلاق العقلانية للدين يمكن لنا أن ندّعي أن هذا الاستدلال لا يتضمّن النتيجة المطلوبة؛ **فأوّلاً**: يمكن القول إن هذا الاستدلال قبل أن يُثبت تبعية الأخلاق العقلانية للدين يُثبت تبعية الدين العقلانية للأخلاق.

وفي الحقيقة يمكن بيان هذا الاستدلال لصالح عقلانية المتبنّيات الدينية. فمثلاً: يمكن القول: حيث إن المعتقدات الدينية تشكِّل مبنى لمعقولية الالتزام الأخلاقي فإن هذه المعتقدات، حتّى إذا كانت مفتقرةً إلى التبرير النظري، تتمتَّع بتبريرٍ عملي وبراغماتي، بمعنى أن الإيمان بهذه المعتقدات إنما يكون معقولاً ومبرّراً لاشتماله على الفائدة العملية.

إن هذا الادّعاء في الحقيقة يشكِّل جوهر بعض الأدلة الأخلاقية لصالح وجود الله والحياة بعد الموت. يذهب (كانْت) إلى الاعتقاد بعدم إمكان إثبات وجود الله وعالم الآخرة من طريق العقل النظري، ويرى عدم تمامية الأدلة القائمة على العقل النظري في إثبات وجود الله والحياة بعد الموت. ولكنْ في الوقت نفسه يذهب إلى إمكان تبرير الإيمان بوجود الله والحياة بعد الموت من خلال العقل العملي(٤٨).

وثانياً: على فرض التسليم بفرضيات الاستدلال المتقدم يمكن القول: إن عقلانية الالتزام الأخلاقي لا تتوقَّف على الاعتقاد بوجود الله والحياة بعد الموت، ويكفي في هذا الشأن مجرّد احتمال وجود الله والحياة بعد الموت؛ لأن العقل المصلحي

والأنوي في حساب الربح والخسارة الشخصية لا يكتفي بالربح والخسارة اليقينية أو التي يعتقد بها الفرد، بل يحسب حساب الربح والخسارة الاحتمالية أيضاً[٤٩]. وعلى هذا الأساس فإن الاستدلال المتقدِّم لصالح تبعية الأخلاق العقلانية للدين ـ إذا سلَّمنا بمبادئه ومقدّماته ـ يثبت أن الالتزام الأخلاقي إنما لا يكون معقولاً بالنسبة إلى الذين ينكرون وجود الله والحياة بعد الموت فقط. إن هذا الاستدلال لا يُثبت أن مثل هذا الالتزام غير معقول حتّى بالنسبة إلى الذين يشكِّكون في وجود الله والحياة بعد الموت أيضاً[٥٠].

وعلى هذا الأساس يمكن استنتاج عدم وجود أيّ تلازم بين التشكيك الديني والتشكيك الأخلاقي. وإن تزعزع المتبنّيات الدينية إنما يؤدّي إلى أزمةٍ في خصوص الأخلاق الدينية أو الأخلاق القائمة على الدين فقط. وإن التشكيك الديني إنما يؤثِّر في الالتزام الأخلاقي لأولئك الذين يعتقدون مسبقاً بدينيّة الأخلاق. ولذلك لا يمكن من هذا الطريق إثبات أو تأييد تبعية الأخلاق العقلانية للدين.

٧ـ الكلمة الأخيرة

لقد تحدَّثنا في هذا الفصل بشأن مختلف النظريات في حقل تبعية الأخلاق للدين. واتّضح أن نقطة اشتراك هذه النظريات تكمن في ادّعاء نوعٍ من الحصر، بمعنى أن هذه النظريات في إثبات تبعية الأخلاق للدين كانت مرغمةً على إثبات أن بعض الفرضيات اللغوية أو الوجودية أو النفسية أو العقلانية التي تقوم عليها الأخلاق إنما تأتي من خلال الرجوع إلى الدين، وإن تعريف أو وجود أو معرفة أو معقولية القيَم الأخلاقية تتوقَّف على الاعتقاد بالأحكام الشرعية، أو الإيمان بالمتبنّيات الدينية. وقد سعينا في هذ الفصل إلى:

١ـ تقديم تقسيمٍ وتبويب واضح وجامع لهذه النظريات.

٢ـ أن نقدِّم تنسيقاً واضحاً ومبسطاً لكلّ واحد من هذه النظريات.

٣ـ أن نقيم أدلّةً لصالح كلّ واحد من هذه النظريات.

٤ـ وأن ننتقد ـ في نهاية المطاف ـ هذه النظريات، والأدلة المؤيِّدة لها.

وقد تركَّز سعينا بشكلٍ رئيس على إبطال ادّعاء الحصرية؛ لأن استقلال

الأخلاق عن الدين يعني بالدقّة ما يلي:

١ـ إمكان تعريف الألفاظ والمفاهيم الأخلاقية دون إرجاعها إلى الألفاظ والمفاهيم الدينية.

٢ـ إن الصفات والخصائص الأخلاقية من الناحية الوجودية والمعيارية تابعة بشكلٍ تامّ ودائم للأوصاف والخصائص الدينية (أمر ونهي الإله المشرِّع).

٣ـ إن الدافع الأخلاقي ليس بالضرورة دافعاً دينيّاً بالمعنى الخاصّ للكلمة.

٤ـ إن عقلانية الالتزام الأخلاقي ليست رَهْناً بقبول المتبنيات والعقائد الدينية.

بَيْدَ أن استقلال الأخلاق عن الدين لا يعني استغناء الأخلاق عن الدين، ولا يعني تبعية الدين للأخلاق، ولا يعني تقدُّم الأخلاق على الدين. في الفصل القادم سنخوض في الحديث عن دعوى تبعية الدين للأخلاق، أو تقدُّم الأخلاق على الدين. إن من بين أنواع تبعية الأخلاق للدين نوعاً خاصّاً من التبعية ـ وربما أهمّ أنواعها ـ، وهو عبارةٌ عن التبعية المنطقية والمعرفية، ويتمّ على أساسها تبرير جميع المتبنيات والأحكام الأخلاقية القائمة على الوحي والنصوص الدينية أو الجزء الأكبر منها على المستوى المنطقي والمعرفي. وسوف نتناول هذا الادّعاء في كتابنا (أخلاق دين شناسي)[51]. وسوف نتعرَّض في الفصل القادم إلى ادّعاء تبعية الدين للأخلاق.

الهوامش

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٦، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(2) descriptive.

(3) normative.

(4) internalist.

(5) externalist.

(6) justifying reasons for action.

(7) motivating reasons for action.

(8) justification.

(9) explanation.

(10) necessary.

(11) a priori.

(12) conceptual.

(13) accidental.

(14) a posteriori.

(١٥) لا بُدَّ من التذكير هنا بأن الاختلاف بين الظاهريين والباطنيين حول ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية في ذاتها أدلة مبرِّرة للعمل أم لا؟ إنما يقع في مورد التبرير العقلاني للعمل، وليس في مورد تبريره الأخلاقي. لا شَكَّ في أن كلا المجموعتين تعتقد بأن الحكم الأخلاقي الإيجابي بشأن عملٍ يبرِّر ذلك العمل من الناحية الأخلاقية. والبحث يدور حول ما إذا كان التبرير الأخلاقي هو عين التبرير العقلاني أو هو نوعٌ منه أو غيره؟ يذهب الباطنيون إلى الادّعاء بأن التبرير الأخلاقي لعمل هو عين التبرير العقلاني، أو هو في الحدّ الأدنى نوعٌ منه، في حين يذهب الظاهريّون إلى الادّعاء بأن التبرير الأخلاقي لعملٍ هو غير تبريره العقلاني، وإن مجرّد التبرير الأخلاقي لعملٍ قد لا يكفي لتبريره العقلاني.

(١٦) ومن بين فلاسفة الأخلاق البارزين المعاصرين يعتبر مايكل سميث (Michael Smith) من أنصار الباطنية الأخلاقية، وديفد برينك (David Brink) من أنصار الظاهرية الأخلاقية. انظر في هذا الشأن إلى المصدرين التاليين:

- Smith, M. (1997) The Moral Problem, (Oxford: Blackwell Publishers).

- Brink, D. (1989) Moral Realism and the Foundations of Ethics (Cambridge University Press).

(17) dignity.

(١٨) بحار الأنوار ٧٥: ١٤.

(١٩) المصدر السابق ٧٢: ٣٠٠.

(٢٠) المصدر السابق ٧٠: ٢٢٥.

(٢١) لا حاجة إلى التذكير بأن (كرامة النفس) تختلف عن (التكبُّر) و(الشعور بالعظمة)؛ فإن كرامة النفس من مقتضيات النظرة الواقعية، وحيث يشترك جميع الناس في الإنسانية، ويتمتّعون بمستوىً واحد من الكرامة الإنسانية، فإن الالتفات إلى هذه الحقيقة لن يبقي للتكبُّر والشعور بالعظمة (والشعور بالضعة والحقارة والدونية) موضعاً من الإعراب.

(٢٢) انظر في هذا الشأن: (عبد الكريم سروش، آئين شهرياري وديناري: ٣٨٢ ـ ٣٨٤، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٩هـ.ش).

(٢٣) إن أهلية الله لأن يعبد تتوقَّف على أن يكون (شاهداً مثالياً). وعليه فإن دافع الأحرار إلى عبادة الله ينشأ من اعتقادهم بأن الله شاهدٌ مثالي، وإن العقلانية الأخلاقية تطلب منهم إطاعة أوامر الشاهد المثالي. إلاّ أن دافع العبيد والتجار في إطاعة أوامر الله ينشأ من الاعتقاد القائل بأن إطاعة الأوامر الإلهية توجب دفع الضرر والخطر، أو تجلب المنفعة الشخصية، بمعنى أن الذي يحرِّكهم نحو إطاعة الله ليس هو العقلانية الأخلاقية، وإنما هي العقلانية المصلحية، ولذلك يكون إلههم إلهاً مستبدّاً أو مصلحياً.

(٢٤) إن القِيَم الأخلاقية لا تنحصر في الحجاب والامتناع عن شرب المسكرات؛ فهناك قِيَم أهمّ بكثير منها، وإنّ نقضها يُعَدّ أقبح وأشنع من السفور وشرب الخمور، وكما يقول الخيام في إحدى رباعياته: (لا تتبجَّح بعدم شرب الخمر، وأنت تخضم عشرات اللقم المحرَّمة التي لا يُعَدّ الخمر معها شيئاً).
هذا، ويمكن القول: إن المجتمعات الإسلامية حتّى في أمثال هذه الموبقات الأخلاقية لا يقلّ سوءاً عن سائر المجتمعات الأخرى. إن القيمة الأخلاقية تقتصر على العمل الصادر عن إرادةٍ واختيارٍ حُرّ ناشئ عن رغبةٍ ودافع داخلي.

(٢٥) إن الدعامة (العقلانية) على المستوى المفهومي غير الدعامة (النفسية) وإنْ كان من الممكن أن يكون مصداقهما واحداً. ليس جميع الناس يتمتَّعون بمستوىً كاملٍ أو بالمقدار الكافي من العقل. من هنا فإن الدليل الذي يبرِّر أمراً من الناحية العقلانية ويُعَدّ دعامة عقلانية لذلك العمل لا يُعَدّ بالضرورة دعامة معرفية لذلك العمل، بمعنى أن تأثيره النفسي في تحريك الفاعل نحو العمل يتوقف على أن يكون هذا الفاعل عاقلاً بشكل كامل أو بالمقدار الكافي.

(26) rationality.

(27) theoretical.

(28) practical.

(29) non - instrumental.

(30) instrumental.

(٣١) والمثال البارز على هذا النوع من الفلاسفة هو (ديفيد هْيوم)؛ إذ يرى أن العقل في مقام العمل أسير العواطف والمشاعر، وهذا ما يجب عليه أن يكون، وإنّ اختيار الهدف والغاية ليس تابعاً لحكم العقل، وإن دور العقل في مقام العمل يقتصر على تعيين أفضل الوسائل والأدوات وأقصر الطرق وأقلّها كلفة. وقد أطلق على هذه الرؤية تسمية (التشكيك في باب العقل العملي). وقد خالف (كانْت) وأنصاره من فلاسفة الأخلاق نظرية (ديفيد هْيوم)، وسعوا إلى إثبات أن العقلانية الآلية غير ممكنةٍ إلاّ من خلال العقلانية غير الآلية، وسوف تكون مفهوماً بلا مصداقٍ. يمكن العثور على الدراسة الجامعة بشأن مختلف النظريات في حقل العلاقة بين العقل والأخلاق في الكتاب التالي:

- Cullity G. & Gaut B. eds. (1997) Ethics and Practical Reason (Ox-ford: Clarendon Press).

وقد استدل كورسيغارد على عدم إمكان العقلانية الآلية دون العقلانية غير الآلية:

Korsgaard, C. M. (1997) "The Normativity of Instrumental Reason," in Cullity G. & Gaut B. (eds.), Ethics and Practical Reason (Oxford: Clarendon Press).

(32) ego - centric.

(33) prudential.

(34) economic.

(٣٥) تعرّضنا لتفصيل البحث في أنواع العقلانية في الفصل الثالث من كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية). وقد نشرت مقاطع من هذا الفصل مؤخَّراً في فصلية (مدرسة)، انظر: فنائي، عقلانيت عرفي وعقلانيت فقهي، مدرسه، ٢، (تحت الطبع).

(٣٦) نضيف هنا أن نقد العقل من قِبَل العرفاء الكبار، من أمثال: المولوي وحافظ الشيرازي، وتأكيدهم على أفضلية العشق على العقل، إنما هو ناظرٌ إلى هذا العقل المحوري والمصلحي؛ إذ يُعَدّ العشق من وجهة نظر هذا العقل ـ على أساس المعايير التي يتبنّاها ـ عين الجنون. وأساساً يمكن الادّعاء بأن الأنواع الأخرى من العقل والعقلانية، ومن بينها: العقل والعقلانية الأخلاقية، لم تكن معروفةً في الثقافة الإسلامية بالمقدار الكافي. إن العشق هو عين الإيثار والتضحية بالنفس، حيث تدور الحياة على مدار المعشوق، ويطلب من العاشق أن يقدّم مطالب وإرادة ورغبة وخير ومصلحة المعشوق على نفسه. وهذا لا يتعارض مع أحكام العقل المحوري والمصلحي فحَسْب، بل يعرِّض أصل وجوده للتساؤل؛ إذ العشق ليس سوى فناء العاشق في المعشوق، وبعد فناء العاشق لن تكون هناك ذاتٌ، فضلاً عن أن يتمّ الحديث عن نفعها وضررها. يرى المولوي أن العشق هو الطريق الوحيد لعلاج الآفات الأخلاقية، ويراه الأسلوب الوحيد المؤثِّر في القضاء على الرذائل الأخلاقية، واكتساب الفضائل الأخلاقية، إلاّ أن تقدُّم العشق على العقل إنما يعني مجرَّد تقدُّمه على تصوير خاصّ عن العقل والعقلانية. أما العقل والعقلانية الأخلاقية فلا تنافي العشق، بل لا فرق بين أحكامه وأحكام العقل أبداً. وإن هذا العقل في دعوته إلى الفضائل الأخلاقية والإيثار والتضحية ونفي الأنا يتناغم مع العشق، وإن الأخلاق القائمة على هذا العقل في إحدى تفسيراتها عين الأخلاق القائمة على العشق. وهناك مزيدٌ من التوضيح بشأن هذا الموضوع أوردناه في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية).

(٣٧) ربما أمكن الادّعاء بأن الذين يختزلون العقلانية العملية في العقلانية الاقتصادية لا يعترفون بقيمتهم وكرامتهم الإنسانية أيضاً؛ حيث يستفيدون من أنفسهم استفادةً آلية، وينظرون إلى أنفسهم كوسائل وأدوات، لا أكثر.

(38) altruistic.

(39) impartial.

(40) the ethics of justice.

(41) the ethics of care.

(42) the ethics of love.

(43) the ethics of generosity.

(٤٤) لتحقيقٍ شامل حول الآراء المتنوّعة بشأن العلاقة بين العقل والأخلاق انظر: سلسلة المقالات التالية:

- Cullity G. & Gaut B. eds. (1997) Ethics and Practical Reason (Ox-ford: Clarendon Press).

يذهب فيسلوف الأخلاق الشهير (هنري سيتشويك) إلى الاعتقاد بثنوية العقل العملي، انظر:

-Sidgwick, H. (1907) The Methods of Ethics, (Cambridge: Hackett Publishing Company).

(٤٥) يبدو أن هذه العقلانية تذهب إلى القول بفرضية نفسية في حقل البنية الروحية للإنسان، والتي على أساسها تمتدّ جذور سلوكه الاختياري في الحسّ أو الغريزة (الأنانية) لهم، وأن في جوهر كلّ إيثار هناك استئثارٌ كامن. من هنا تسعى هذه الجماعة من فلاسفة الأخلاق التي تؤمن بالعقلانية

الأخلاقية إلى إثبات أن هناك لدى الإنسان مشاعر وغرائز تجاه الآخرين تعرف بالشعور والغريزة (الإيثارية)، ولها نصيبها من العمق والأصالة في بلورة سلوكه. انظر في هذا الشأن الكتاب الرائع الذي يحمل عنوان: (إمكان ديگر گروي (إمكان النـزعة الإيثارية)، لمؤلِّفه توم نيجل:

- Nagel, T. (1978) The Possibility of Altruism, (Princeton: Princeton University Press).

(٤٦) وعلى هذا الأساس فإن القول بتساوي (النـزعة النفعية) و(النـزعة الأنوية) من قبل بعض المفكِّرين خطأٌ محض، فصحيح أن كلاًّ من النفعيين والأنويين مصلحيّون في تفكيرهم، إلاّ أن بين اختلاف المصلحة المنشودة لكلّ واحد منهما بوناً شاسعاً.

(٤٧) على سبيل المثال: إن ديفيد هْيوم تشكيكيٌّ في دائرة العقل العملي، وهو يختزل العقل العملي في العقل الآلي، ولكنّه في الوقت نفسه يذهب إلى الاعتقاد بأن القِيَم الأخلاقية تنشأ عن الشعور بالتعاطف ومحبّة الآخرين، ويرى أن هذا الشعور موجودٌ عند جميع الناس. وبطبيعة الحال فإن دائرة الأخلاق من وجهة نظر هْيوم خارجةٌ عن مقسم العقلانية، فهي بمعنى من المعاني مقولة ما فوق عقلانية تمتدّ بجذورها في العواطف والمشاعر، وليس في العقل والقِيَم والفضائل الأخلاقية، وليست بحاجةٍ إلى تبرير مصلحي شخصي. يصرِّح هْيوم بأن العقل أسير العواطف والمشاعر، ويجب أن يكون كذلك. ولتقرير جديد ومنسجم لفلسفة هيوم انظر:

- Harrison, J. (1976) Hume's Epistemology (Oxford: Clarendon Press).

- Mackie, J. L. (1980) Hume's Moral Theory, (London: Routledge and Kegan Paul).

ولنقد الآراء التشكيكية لديفيد هْيوم في حقل العقل العملي انظر:

- Korsgaard, C. M. (1986) "Skepticism about Practical about Practical Reason", Journal of philosophy 83, 5 - 25.

- Korsgaard, C. M. (1997) "The Normativity of Instrumental Reason", in Cullity G. & Gaut B. (eds.), Ethics and Practical Reason (Oxford: Clarendon Press).

(٤٨) سنرى في دراسة أخرى إمكان المناقشة في هذا الاستدلال لصالح تبعية الدين للأخلاق؛ لأن هذا الاستدلال يقوم على رؤية تجعل التبرير النظري للمعتقدات الدينية غير ممكن، ويختزل العقل والعقلانية العملية في العقل والعقلانية الأخلاقية. وأما إذا رأى شخصٌ إمكان تبرير المعتقدات الدينية نظرياً، أو قبل بوجود العقل والعقلانية الأنوية، يمكنه الادّعاء بأنه ليس مديناً للأخلاق في متبنياته الدينية العقلانية، وأن الدين ليس تابعاً للأخلاق من الناحية العقلانية. ولكنْ يبدو من الأفضل أن نفصل بين العقلانية في حدِّها الأدنى عن العقلانية في حدِّها الأقصى.

(٤٩) وهذا في الحقيقة مضمون قاعدةٍ يتمسَّك بها المتكلِّمون التقليديون في العالم الإسلامي لإثبات ضرورة الالتزام الديني؛ إذ يقولون: (دفع الضرر المحتمل واجبٌ بحكم العقل)، وإن هذا الحكم العقلي من الأمور التي تلزم الفرد بالاستماع إلى رسالة الدين، والتحقيق في صحّة وسقم ادّعاءات الأنبياء.

(٥٠) جديرٌ بالذكر أن العلمانية الأخلاقية تنسجم مع الإيمان بوجود الله والاعتقاد بعالم الآخرة.

(٥١) أخلاق المعرفة الدينية.

الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة

قراءةٌ استدلاليّة في مرجعيّة الحديث الإسلامي

ـ القسم الثالث ـ

الشيخ حيدر حب الله

٣ـ ٢ـ المانع الشرعي القرآني العام

النوع الثاني من الموانع الشرعيّة عن الرجوع إلى مصادر الحديث غير المذهبي هو المانع الشرعي القرآني العام. ويتمثّل في كلماتهم في ثلاثة أدلّة، وهي:

الدليل الأوّل: إنّ الله قد حرَّم الركون إلى الظالمين، فقد قال تعالى: ﴿**وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ**﴾ (هود: ١١٣). والرجوع إلى مصادر الحديث عند سائر المذاهب ركونٌ إلى الظالمين، فضلاً عن الرجوع إلى اجتهاداتهم وآرائهم في الرواة والروايات والفقه وغير ذلك.

وقد أجاب العلاّمة المامقاني هنا بأنّه لا ملازمة بين الاثنين[1]. وما أفاده صحيحٌ واضح؛ فإنّ الاستفادة من الآخرين لتحقيقِ أمرٍ ديني أو أخلاقي أو علمي ليس ركوناً، إنّما الركون هو نوعٌ من العلاقة معهم توجب الانتماء أو التبعيّة أو السكوت عن أفعالهم واللحاق بهم ووقف العمل بالدين من أجلهم ونحو ذلك. وأين هذا ممّا نحن فيه؟!

أضِفْ إلى ذلك أنّه أوّل الكلام صدق عنوان الظالمين على كلّ الرواة وأصحاب الكتب الحديثيّة؛ فإنّ العنوان غير واضح الانطباق. ولو صحّ هذا الاستدلال للزم حرمة المتاجرة والمناكحة والتعامل مطلقاً معهم في كلّ أمور الحياة، وهو مقطوعُ البطلان عند كلّ المذاهب في حقّ المذهب الآخر.

كما أنّه لو صحّ تفسير الظلم بهذا المعنى العريض هنا للزم النهي عن الاحتجاج

بخبر الفاسق الثقة، مع أنّهم يلتزمون بإمكان الاحتجاج بخبره في قول كثيرٍ من العلماء. كما أنّ هذا يمنع من القبول بروايات الشيعي الواردة في كتب السنّة ومصادرهم، وكذلك بروايات السنّي الواردة في كتب الشيعة ومصادرهم، وغير ذلك من المذاهب، مع أنّ سيرتهم وإجماعهم عند كافّة المذاهب على العمل بذلك في الجملة، فكم من راوٍ شيعي أو قدري أو خارجي عملوا برواياته في كتب السنّة؟! وكم من راوٍ واقفي أو فطحي أو سنّي أو زيدي عملوا برواياته في كتب الشيعة، كالسكوني وغياث بن كلوب وأبي الجارود وغيرهم؟!

الدليل الثاني: إنّ القرآن الكريم يقول: ﴿**أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾ (السجدة: ١٨)، حيث يُعتبر المخالف في المذهب فاسقاً وغير مؤمن، ومن ثم فلا يستوي مع المؤمن، فكيف يساويه في الأخذ بخبره؟!

ولم يقبل العلاّمة المامقاني هنا بهذا الاستدلال، معلّقاً بعبارةٍ مختصرة[٢].

والحقُّ معه؛ وذلك أنّه لو كان كذلك لزم التمييز بين كلّ مسلم وكلّ شيعي أو بين الشيعة والسنّة في كلّ شيءٍ؛ حتّى لا يستوي أيّ أحدٍ مع الآخر. وهذا تخصيصٌ للأكثر واضح الفساد.

علماً أنّ الآية الكريمة ليست في هذا الصدد أصلاً، ولا بهدف وضع معطيات قانونية وفقهيّة. وما قبلها وما بعدها من آيات يؤكّد أنّ المراد هو أنّ المؤمن لا يكون جزاؤه كالفاسق، بل كلّ واحد يذهب إلى نهايةٍ مختلفة عن الآخر. فلنلاحظ سياق الآيات لنجد ذلك بشكلٍ واضح، ومن ثمّ فهي منصرفةٌ تماماً عن مثل هذه الأمور هنا. قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ * تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ * أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلاً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ**

النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ❁ وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ❁ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ (السجدة: ١٣ ـ ٢٢).

علماً أنّ هذا الاستدلال يلزم منه أيضاً عدم جواز العمل بخبر غير المنتمي للمذهب الحقّ ولو كانت رواياته في كتب هذا المذهب، وهو ما جرَتْ سيرتهم على عكسه، كما قلنا.

الدليل الثالث: الاستناد إلى النصوص القرآنية والحديثيّة الناهية عن العمل بالظنّ؛ وذلك بدعوى أنّه خرج منها المنتمي للمذهب الحقّ ـ كلٌّ حَسْب اعتقاده ـ، ويبقى الباقي تحت عمومات النهي عن العمل بالظنون.

والجواب واضحٌ؛ فإنّه ـ مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى سائر المصادر أعمّ من تحصيل الظنّ والاطمئنان، ولو بضمّها إلى المصادر المذهبيّة ـ قد بحثنا في أدلّة حجِّية الظنّ الصدوري الخاصّ، وتبيَّن أنّها عامّة تشمل مطلق الثقة أو الخبر الموثوق، وأنّه لا يوجد دليلٌ فيها على التخصيص بخصوص المنتمي لمذهبٍ معيَّن، ومن ثمّ فالمخصِّص بسعة تخصيصه يُخْرجنا من العامّ هنا، وهذا واضحٌ.

٣ـ ٣ـ المانع الشرعي الأصولي أو الفقهي

النوع الثالث من الموانع الشرعيّة هو ما نسمّيه بالمانع الشرعي الأصولي أو الفقهي. ويمكننا صياغة هذا المانع من عدّة جهات. ولا نقصد التمييز بين الفقه والقرآن والحديث، وإنما استخدمنا هذا المصطلح للذهاب خلف المعطيات الفقهيّة والأصوليّة التي تشكِّل موانع، وإنْ كان خلفها ـ بطبيعة الحال ـ أدلّتها الخاصّة.

وأهمّ أشكال المانع الشرعي الفقهيّ أو الأصوليّ أو الحديثيّ هو:

الشكل الأوّل: المزاج الفقهي الإمامي العامّ تجاه غير الشيعي

أوّل الأشكال هو ما نعتبره مانعاً فقهيّاً، يمكن التوصُّل إليه عبر تتبُّع الموقف الفقهيّ من الشخص غير الشيعي الإمامي، بوصف ذلك مقدّمةً لمعرفة أنّ مذاق الشارع هو عدم إعطائه مكانةً في الدين والدنيا. فمثلاً: يذهب الفقه الإمامي إلى أنّه لا يصحّ

أن يكون غير الشيعي وليّاً وحاكماً للمسلمين، ولا مرجع تقليد، ولا قاضياً، ولا إمام جماعة، ولا يُعْطى الخمس ولا الزكاة إلاّ بعنوان المؤلَّفة قلوبهم ونحوه، ولا يكون شاهداً في أيّ قضيّةٍ يوجد فيها شهادةٌ في حقّ الشيعي، بل هو يجوز غيبته والوقيعة فيه وسبّه، وغير ذلك، فضلاً عن قول بعضهم بكونه كافراً في الواقع، يُتعامل معه معاملة المسلم في الدنيا؛ تقيّةً، أو لما يرجع لمصلحة الشيعي.

فتجميع هذه الموارد الجزئية يكوِّن لدينا تصوُّراً كلّياً يقضي بأن الشارع لا يرغب في إعطاء غير الشيعي مكانةً ومنزلة في المجتمع الشيعي المتديِّن. ومعه فكيف يمكن أن يكون محروماً من مثل هذه الأمور ثم نضع فقهنا وديننا بيده، ونأخذ أخبار الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته منه؟!

وهذا المانع يمكن الجواب عنه بما يلي:

أوّلاً: لا ملازمة بين هذه الأحكام وبين جواز أخذ الروايات من غير الشيعي على تقدير وثاقته، أو جواز الرجوع إلى علومهم لأخذ ما يثبت لدينا أنّه صحيحٌ موافق لقواعد العقل والنقل. وقد ذهب الكثير من العلماء إلى الأخذ بروايات غير الشيعة مع الوثاقة، بل قد تقدَّم إدعاء الطوسي الإجماع عليه، مع التزامهم بهذه الفتاوى، دون أن يشعروا بأيّ حَرَجٍ. فالموارد مختلفةٌ. تماماً كما هي الحال في الكافر؛ حيث لا تجوز معه هذه الأمور أيضاً، لكنْ يجوز الاستفادة من علومه وأفكاره ونقولاته وإخباراته ما دامت خاضعةً للمعايير، كاليونانيّين. بل لهذا لا يشترطون في أهل الخبرة التشيُّع، رغم أنّ قوله قد يوجب إفطار الإنسان في شهر رمضان أو ترتيب آثار شرعيّة كثيرة مختلفة. واشتراط إيمان الشاهد أمرٌ آخر؛ لأنّ باب القضاء له أحكامه الخاصّة، والدليل أنّهم مجمعون على اشتراط التعدُّد في البيِّنة مع العدالة، وفي الوقت عينه لا يشرطون ـ إجماعاً تقريباً ـ التعدُّد في خبر الثقة في باب الروايات، كما يذهب الكثيرون منهم إلى عدم اشتراط العدالة، فأدلّة الأبواب مختلفة؛ ولعلّ ذلك لخصوصيات ترجع إلى باب القضاء وحساسيّته وطبيعة عمله، وربما لهذا تجد أنّ الشهادات عند القاضي تختلف بين جريمة الزنا مثلاً وجريمة القتل. فالباب المعرفيّ شيءٌ والباب العمليّ الميداني شيء آخر.

ثانياً: إنّ جملةً من هذه الموارد المذكورة لا دليل عليها سوى بعض الوجوه

الضعيفة. ونحن لن نخوض فيها هنا، بل بَحَثْنا بعضها في مكانه. فمثلاً: لا دليل يذكر على شرط الإيمان في مرجع التقليد، سوى رواياتٍ ضعيفة، بعضها مما مرَّ معنا في المانع الروائي المتقدِّم، مضافاً إلى السيرة المتشرِّعية التي مجال نقاشها واسعٌ هنا. وهكذا الحال في القضاء. وقد كَتَبْنا بحثاً مفصَّلاً في نفي شرط الإيمان الخاصّ في مستحقّ الخمس والزكاة[٣]. وكان لنا بحثٌ آخر في نفي القول بشرعيّة غيبة المخالفين في المذهب، وأنّ الصحيح هو حرمة غيبة كلِّ مسلمٍ. كما أثبتنا في موضع آخر أنّ الدعاء والترحُّم والاستغفار يثبت لجميع المسلمين، بلا فرق بين مذاهبهم. وأثبتنا جواز تغسيل وتجهيز الميت من قبل أبناء المذاهب في حقّ بعضهم بعضاً[٤].

ونحن نعرف أنّه لا يُراد جعل الآخر ذا نفوذ وهيمنة في المجتمع الشيعيّ، لكنّ هذا شيءٌ والاستفادة من علومه وأخباره وخبراته شيءٌ آخر، لهذا لا تمانع الدول من الاستفادة من عقول وأدمغة رعايا الدول الأخرى، لكنّها لا تسمح لهم بأن يكونوا نافذين وقادةً لدولها. وهذا تماماً مثل: مطبعة لشخصٍ غير شيعيّ تطبع الكتب الشيعيّة، فهي طريقٌ لمعرفة الكتب، وكتبُ الحديث هنا طريقٌ لمعرفة الروايات.

ثالثاً: إنّ أكثر هذه الأحكام ثابتٌ في حقّ المرأة فقهيّاً عند المشهور، كعدم جواز كونها إماماً للمسلمين، ولا الجماعة، ولا المرجعيّة، ولا القضاء، وأكثر موارد الشهادات، ومع ذلك لم يلتزم أحدٌ بعدم حجِّية رواياتها أو عدم الرجوع إلى علومها وخبراتها. فإذا كان هذا دليلاً لزم على الآخذ به أن يقول بسقوط حجِّية أخبار النساء الثقات أيضاً. وهو واضحُ الضعف، ولم يقُلْ به أحدٌ. وهذا إشكالٌ نقضيّ عليه.

الشكل الثاني: اشتهار اشتراط سلامة العقيدة في الأخذ بخبر الراوي

ثاني أشكال الاستناد إلى معطيات الموروث الفقهي والأصولي والحديثي هو الاستناد إلى دعوى شهرة اشتراط الإيمان بالمصطلح المذهبي ـ أي الاثني عشريّة ـ في الراوي. فقد ادّعى الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني، في كتاب المعالم، أنّ المشهور بين الأصحاب اشتراط الإيمان[٥]. وتبعه في ادّعاء الشهرة غيره[٦]. فتكون هذه الشهرة حجّةً حينئذٍ وعائقاً أمام الأخذ بخبر كلِّ راوٍ غير إماميّ.

وربما تؤيَّد هذه الشهرة بنصوص العديد من العلماء أو سلوكيّاتهم في التعامل

مع أحاديث غير الإماميّ، بل قد يُدَّعى أنّ السيرة المتشرِّعية قامت على ذلك أيضاً في القرون الثلاثة الهجريّة الأولى؛ إذ لم نجدهم يرجعون لكتب وحديث سائر المذاهب الإسلاميّة.

وهذا الأمر لا يختصّ بالشيعة، بل يطال العديد من علماء أهل السنّة. فالمعروف بين علماء أهل السنّة والحديث النقاش في إمكانيّة قبول قول غير السنّي من فرق الخوارج ومتطرِّفي الشيعة والقدريّة والجبريّة والمرجئة وغير ذلك بحَسَب تصنيف المحدِّثين وفقاً لعقيدتهم. ويُطلقون على هذه الفرق اسم أهل الأهواء تارةً، وأهل البِدَع أو المبتدعة أخرى. فبعضهم قبل قوله مطلقاً، وبعضهم رفض قوله مطلقاً، وبعضهم كان له تفصيلٌ. وهذا كلُّه يشهد على أنّ المزاج العامّ ـ متشرِّعياً وفقهائيّاً وعلى مستوى المشتغلين بالحديث منذ القرون الأولى ـ هو مزاج متحفِّظ، ومن ثمّ يشكِّل عائقاً متبادلاً بين أطراف التنازع المذهبيّ عن الرجوع للحديث الشريف في سائر المصادر غير المذهبيّة.

إلاّ أنّه يمكن التوقُّف عند هذا الشكل من العوائق التاريخيّة/الفقهيّة، وذلك:

أوّلاً: سلّمنا بانعقاد هذه الشهرة بين الفقهاء والأصوليّين والمحدّثين والرجاليّين، لكنّها ليست حجّةً، وخاصّةً تلك الشهرة التي تنعقد خارج مدرسة الإماميّة، أعني خارج إطار عصر النصّ عندهم، والذي ينتهي بوفاة الرسول الأكرم، ولا سيَّما أنّ هذا الأمر من الأمور النظريّة الاجتهاديّة. ولعلّ بل المعطيات تؤكِّد أنّ مدركهم في ذلك:

أ ـ إما تقصير المخالف للحقّ في العقيدة أو كفره، ولو كفر تأويل، ممّا يمنع من عدالته على مسلك أخذ العقيدة قيداً في مفهوم العدالة، الذي افترضوا أنّه مأخوذٌ في آية النبأ. ومع بطلان المدركين السابقين لا يمكن الاعتماد على مثل هذه الشهرة المدركيّة.

ب ـ أو الروايات التي تقدَّمت سابقاً. وقد تبيّن عدم إمكان الاعتماد عليها.

ج ـ أو المزاج الفقهي العامّ بشكله الأوّل المتقدِّم. وقد تبيَّن أنّه لا ينهض لتشكيل معيقٍ حقيقي هنا.

د ـ أو المستندات القرآنية التي ذكرها بعضهم. وناقشناها.

هـ ـ أو الخوف من الحاجة لأهل المذاهب الأخرى، أو نفوذ أفكارهم، كما

رأيناه في بعض الروايات المنسوبة لأهل البيت، وكما هو المنقول ـ في المقابل ـ عن زائدة بن قدامة الثقفي(١٦١هـ)(٧). وهذا الخوف مجرَّد قلق، وإلاّ فكما نرجع لكتب التاريخ واللغة والتفسير وغيرها عند مختلف المذاهب، ثم نناقشها ونفنِّدها، ولا يكون خوفٌ، فلماذا هذا الخوف هنا ما دمنا نعتمد منهجاً علميّاً ونقديّاً سنديّاً ومتنياً، يؤصِّل لرؤية واضحة، وليس الأمر حركةً شعبيّة جماهيرية قد يُخشى منها هنا وهناك؟! فنحن نتحدَّث في سياق نُخَب متمرِّسة، تعيش خبرويّة الحديث، وقادرة على ممارسة النقد الداخلي والخارجي فيه، سواء جاء في مصادرها أم في مصادر غيرها.

وعليه، فلعلّهم استندوا إلى شيءٍ من هذا كلّه أو إلى مجموعه، فشكَّل لهم قناعةً بالتحفُّظ عن الرجوع لمصادر الآخرين من غير مذهبهم، فيكون إجماعهم أو شهرتهم قائمين على المستندات الاجتهاديّة التي من حقّنا الفحص عنها، والنقاش فيها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ غاية ما يستفاد هنا هو أنّ المشهور من العلماء ذهبوا ـ بحَسَب اجتهاداتهم ـ إلى هذه النتيجة، لكنّ اجتهاداتهم ليست ملزمةً لنا، وإنْ كنّا نحترمهم جميعاً، إلاّ عندما يقدِّمون لنا مستنداتهم في هذا الاجتهاد؛ لننظر فيها. ولعلّنا لا نقتنع بتلك المستندات، كما رأينا في ما سبق. وقولُهم ولو اشتهر بينهم في فترةٍ زمنية معيّنة ليس ملزماً لنا تعبُّداً.

بل حتّى التفكيك الذي مارسوه بين حديث المخالف في المذهب ممّا هو موجودٌ في مصادرهم وحديثه في غير مصادرهم هذا التفكيك يمكن أن يكونوا قد انطلقوا فيه ـ رغم اعتقادنا أنّ فيه قدراً من الازدواجيّة الأوليّة(٨) ـ من أزمة الوثوق والثقة، لا من أساسٍ شرعي وديني عامّ وملزم، أي من عدم تحقُّق الصغرى عندهم، لا من تحقُّق الكبرى المانعة، بمعنى أنّ السنّي الذي كانت له خلطة بالشيعة كانوا لمعرفتهم به يثقون به، بل قد يلحقونه بهم. كما نجد أنّ النجاشي مثلاً يذكر بعض مَنْ هم من غير الشيعي ويترجمهم؛ لخلطتهم بالشيعة وتصنيفهم في قضاياهم. وهكذا الحال في الشيعي الذي تكون له خلطة بالسنّة، بحيث يعرفونه، فيحصل لهم في بعض الأحيان وثوقٌ أو ثقة به. أمّا في غير هذه الحالات، وبسبب القطيعة التواصليّة فيما بينهم، وصيرورة كلّ واحد منهم منفصلاً عن الآخر؛ وبسبب الصراعات المذهبيّة والطائفيّة، وطبيعة الجفاء الذي ساعدت عليه السلطات السياسية، فإنّهم يحصل لهم هذا الارتياب

العامّ، فيفضِّلون عدم الرجوع إليهم، والاكتفاء بما عندهم والاستغناء به. وهذا مبرِّرٌ تاريخيّ لهم، لكنّه ليس أساساً دينيّاً، بمعنى أنّه لو حصل لشخصٍ اليوم وثوقٌ أو إحراز وثاقة بعض المخالفين له في المذهب من الرواة والمحدِّثين فلا يكون ما حصل مع السابقين ملزماً له شرعاً أو عقلاً، بل هي تجربتهم التاريخيّة، ولسنا ملزمين بها قانوناً، غاية ما في الأمر أنّها تدفعنا نحو الحذر والتريُّث في القبول بحديث الآخرين، لا أنّها تُلزمنا شرعاً وقانوناً بذلك. وفرقٌ كبير بين الأمرين.

هذا، وقد قلنا سابقاً بأنّ عملهم جميعاً تقريباً بروايات غير أهل مذهبهم التي في كتبهم شاهدٌ على أنّهم ما كانوا يؤمنون بكلّ تلك الأدلّة التي تقدَّمت معنا؛ إذ لا فرق فيها بين كون رواية المخالف في المذهب في كتب هذا الفريق أو ذاك.

بل يمكن أن نتخطّى فكرة اشتهار شرط الإيمان بالمعنى الخاصّ في الراوي، سواء أخذ الإيمان مستبطناً في العدالة أم لا، ونقول: إنّنا نشكِّك في أخذهم الاعتقاد شرطاً في العدالة، إلاّ على نظريَّتي التقصير والكفر السالفتين، أو على فرضيّة الحرام الواقعي؛ لأنّ الذي يراجع تعريفات وكلمات الفقهاء والأصوليّين الشيعة ـ وقد استعرضنا بعضها سابقاً ـ لا يجد أيّ إشارةٍ إطلاقاً إلى أخذ الإيمان في العدالة. وعليه إذا أُبطلت نظريّة الكفر، والتقصير، والعصيان الواقعي، فلا نحرز أنّ الفقهاء الشيعة يأخذون الإيمان في العدالة، حيث لم يذكروا ذلك في نصوصهم وأبحاثهم حولها. ومعه إذا أبطلنا هذه النظريّات الثلاث السابقة ـ إضافةً إلى إبطال المستندات الخاصّة المتقدّمة آنفاً ـ لم يَعُدْ هناك شيءٌ يُسْتَنَد إليه في كلمات المشهور.

بل إذا قمنا بجولةٍ سريعة في بعض الروايات الأساسيّة في باب العدالة والشهادة سنجدها لا تحكي بتاتاً عن موضوع الاعتقاد بوصفه شرطاً أو قَيْداً فيها، وقد ذكرنا بعضها في ما تقدَّم، فليراجع ما نقلناه عند الحديث عن الروايات المعارضة التي استأنسنا بها في مقابل روايات القطيعة المعرفيّة، وخاصّةً الروايات رقم ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، فلا نعيد.

ثانياً: إنّنا نشكِّك في أصل انعقاد هذه الشهرة الغالبة:

أ ـ أمّا عند الشيعة الإماميّة فقد وجدنا الطائفة الشيعيّة الإماميّة تعمل منذ قديم الأيام بأخبار الرواة الشيعة والسنّة بمذاهبهما، وتُدرجها في مختلف مصنَّفاتها

الحديثية. ولو حذفنا أخبار الرواة غير الإماميّة، أي ما كان في سنده ولو شخصٌ واحد غير إمامي، لحذفنا في الحدّ الأدنى ثلاثة أرباع الروايات الموجودة بين أيدينا، أو نصفها، فكيف اهتمّ الشيعة بجمع هذه الروايات كلّها واستخدموها في أبحاثهم الفقهيّة وغيرها، والحال أنّهم يمنعون عن الأخذ بخبر غير الإماميّ بوصفه قانوناً دينيّاً مطلقاً؟! إنّ هذه الظاهرة تشكّكنا بدعوى اشتهار شرط الإيمان في الراوي؛ فسيرة الشيعة على العكس من ذلك تماماً، بل نصُّ الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) المتقدِّم واضحٌ في التدليل على عمل الطائفة بروايات أهل السنّة، مثل: أخبار حفص بن غياث والسكوني وغياث بن كلوب وغيرهم. فعدم الإيمان ليس عندهم مانعاً من الأخذ بالرواية.

بل حتّى التجربة الرجاليّة الإماميّة شاهدٌ واضح على اعتمادهم في بعض الأحيان على غيرهم. فالطوسي اعتمد على كتاب رجال الصادق، لابن عقدة الزيدي، في تأليفه لرجاله، كما ذكر هو نفسه، فجعله أساساً وأضاف إليه ما رآه[9]. وهكذا اعتمدوا في تقويمات الرجال على الفطحيّة، كبني فضّال، كما يظهر من الكتب الرجاليّة الإماميّة بوضوحٍ. فمثلُ هذه الحال في إقدام عالم شيعيّ إمامي كبير، كالطوسي، على اعتماد مصنَّف ضخم لابن عقدة الزيدي في مسألة الرجال وطبقاتهم وما يتصل بهم، وبهذا الحجم الكبير، شاهدٌ على أنّهم ما كانت لديهم مواقف مسبقة تمنع عن الأخذ باجتهادات وإخبارات غير الإمامي، فلماذا لا يحقّ لنا اليوم ـ لو اقتنعنا في موضعٍ ما ـ أن نقوم بخطواتٍ شبيهة بتلك الخطوة من الطوسي والمتقدِّمين؟!

ولعلّ تجربة السيد البروجردي في القرن العشرين مفتاحٌ جيّد للقيام بخطوةٍ من هذا النوع في العصر الحاضر. فقد نقل عنه الشيخ المنتظري والسيد محمد رضا الجلالي أنّه كان من سيرته التي استقرّ عليها أنّه في بحوثه ودروسه يستحضر فقه وروايات الفريقين، وأنّ ذلك كان سنّةَ المتقدِّمين من العلماء[10]. فلماذا لا يمكن البناء على مثل هذه التجارب، بدل ادّعاء وجود شهرة عكسيّة؛ فالمعطيات لصالح الانفتاح على التراث الحديثي، ولو في الجملة، ومن حيث المبدأ، لا في صالح الانغلاق التامّ.

هذا، مضافاً إلى وجود كلمات متفرِّقة هنا وهناك، نجد من خلالها ما يشير إلى دعوةٍ هنا أو قبولٍ هناك بمبدأ إمكانيّة الرجوع إلى الحديث عند سائر المذاهب[11]. بل في بعض الموارد طبَّق بعض الفقهاء قاعدة الجبر السندي على رواياتٍ غير شيعيّة،

بعد فرض أنّها ضعيفة السند وفق المعايير الشيعيّة، كما فعل السيد علي الطباطبائي(١٢٣١هـ)، والميرزا فتاح الشهيدي(١٣٧٢هـ)، الأمر الذي رفضه المحقِّق النجفي(١٢٦٦هـ)، ناسباً عدم جريان قاعدة الجبر في أخبار أهل السنّة إلى طريقة الأصحاب وظاهرهم[١٢]. والأمر عينُه حصل بين ابن الجنيد، الذي نُسب إليه الإفتاء أخذاً بظاهر رواية غير شيعيّة، بينما رفض ذلك منه الشهيد الثاني[١٣].

ويظهر من المحدِّث البحراني أنّ العلامة الحلّي ومَنْ تبعه كان مسلكهم العمل أحياناً بروايات غير شيعيّة، حيث يقول البحراني ما نصّه ـ معلِّقاً على العلاّمة الحلّي ـ: «أما ما احتجّ به من الرواية فلا تقوم بها حجّةٌ في هذا المجال، وإنْ اشتهر نقلها في كتب الاستدلال؛ حيث إنّها عاميةٌ. والعجب منه ـ ﵀ ـ وممَّنْ تبعه في ذلك؛ حيث إنهم كثيراً ما يطعنون في الأحاديث الصحيحة ويردّونها؛ لمخالفتها ما اصطلحوا عليه من هذا الاصطلاح الجديد، ويعتمدون هنا في أصل الحكم على روايةٍ عامّية، ويفرِّعون عليها فروعاً، ويرتِّبون عليها أحكاماً. والحال كما ترى»[١٤].

ويقول الميرزا فتاح الشهيدي التبريزي(١٣٧٢هـ) في حاشيته المشهورة على المكاسب بأنّ «الرواية إذا كانت موثوقاً بها، ولم تكن مشتملةً على تشييد أهل البِدْعة والضلالة، لا بأس بالعمل بها، فإنّهم عملوا بأردأ منها من حيث الراوي...»[١٥].

ويستخدم الشيخ ناصر مكارم الشيرازي روايةً غير شيعيّة؛ للتأييد في البحث الفقهي في مباحث الحدود والتعزيرات[١٦].

يضاف إلى هذا كلِّه أنّ المُلْفِت أنّنا لم نسمع ادّعاء الشهرة هنا إلاّ من الشيخ حسن، المتوفّى بدايات القرن الحادي عشر الهجري (١٠١١هـ). نعم، لا نرتاب في أنّ فكرة التمييز بين الشيعي وغيره في الروايات كانت موجودةً منذ ابن إدريس، وكذلك أنصار مدرسة العلاّمة الحلّي. كما أنّ فكرة المفاضلة بين روايات الشيعي وغيره، وتقديمها على روايات غيره عند التعارض، موجودةٌ منذ قديم الأيّام، كما يظهر من نصّ الطوسي نفسه. إلاّ أنّ ادّعاء الشهرة في الاشتراط المطلق مشكلٌ. وتفصيل هذا الأمر موكولٌ إلى ما بحثناه في كتابنا (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي).

ب ـ وأمّا عند جمهور أهل السنّة ففي تقديري أنّ الأمر أوضح؛ إذ لا يوجد إجماعٌ

ولا شهرة، بل القبول بأخبارهم هو الرأي السائد. غاية الأمر أنّه قد وضعت شروط. ويحدِّثنا هذا النصّ للخطيب البغدادي عن الاتجاهات التي كانت سائدة بين علماء أهل السنّة في هذا الموضوع حتّى زمانه، حيث يقول: «اختلف أهل العلم في السماع من أهل البِدَع والأهواء، كالقدريّة والخوارج والرافضة، وفي الاحتجاج بما يروونه، فمنعت طائفةٌ من السلف صحّة ذلك؛ لعلّة أنّهم كفّار عند مَنْ ذهب إلى إكفار المتأوِّلين، وفسّاقٌ عند مَنْ لم يحكم بكفر متأوِّل. وممَّنْ (لا) يروى عنه ذلك مالك بن أنس. وقال مَنْ ذهب إلى هذا المذهب: إنّ الكافر والفاسق بالتأويل بمثابة الكافر المعاند والفاسق العامد، فيجب أن لا يُقبل خبرهما، ولا تثبت روايتهما. وذهبت طائفةٌ من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب والشهادة لِمَنْ وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة. وممَّنْ قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، فإنه قال: وتُقبل شهادة أهل الأهواء، إلا الخطّابية من الرافضة؛ لأنّهم يرَوْن الشهادة بالزُّور لموافقيهم، وحكى أنّ هذا مذهب ابن أبي ليلى وسفيان الثوري، وروى مثله عن أبي يوسف القاضي. وقال كثيرٌ من العلماء: يُقْبَل أخبار غير الدعاة من أهل الأهواء، فأما الدعاة فلا يحتجّ بأخبارهم. وممَّنْ ذهب إلى ذلك أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. وقال جماعةٌ من أهل النقل والمتكلِّمين: أخبار أهل الأهواء كلّها مقبولة، وإنْ كانوا كفّاراً وفسّاقاً بالتأويل»[17].

وهكذا نجد أنّ جمهوراً من العلماء لم تكن لديه مشكلةٌ في أصل الأخذ من المخالف في المذهب، وإنّما كانوا يضعون القيود لأجل ضمان النقل الصحيح أو نحو ذلك. فمثلاً: يشرط بعضهم أن لا يكون ممَّنْ يستحلّ الكذب. وهذا شرطٌ معقول؛ لأنّ استحلال الكذب لنصرة مذهبه أو لغيره معناه أنّ احتمال كذبه كبيرٌ رغم تديُّنه. وكذلك الداعية إلى البِدْعة أو الرأس فيها فإنّه من الممكن فيه أن يكون واضعاً للحديث؛ انتصاراً لبدعته التي يدعو لها، بخلاف سائر الرواة الذين ينقلون الحديث ولا يكونون أعلاماً دعاةً إلى بِدْعتهم مثلاً[18]. وهذا كلّه يؤشِّر إلى أنّ هناك تيارات كبيرة لم تمانع من الأخذ بحديث المختلف في المذهب. وبالإمكان مراجعة الخطيب البغدادي في الفصل اللاحق على كلامه هذا، حيث قام بسرد بعض المواقف لكبار العلماء من أهل السنّة ممَّنْ يقبل برواية المبتدع[19]. ولا نريد أن نطيل هنا في استعراض

المواقف والنصوص، فمراجعة بعض الكتب العمدة في علوم الأصول ومصطلح الحديث ترشد لذلك بشكلٍ واضح.

بل إنّ واقع كتب الحديث عند أهل السنّة ـ بما فيها الصحيحان ـ يشهد على أنّ بعض الرواة كانوا من المذكورين بالتشيُّع تارةً؛ وبالانتماء للخوارج ثانية؛ وغير ذلك، ولهذا نجد الخطيب البغدادي عندما يريد أن يسرد حجّة القائلين بجواز الاعتماد على خبر أهل الأهواء يقول: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومَنْ جرى مجراهم من الفسّاق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والمخالفين بعدهم على ذلك؛ لما رأوا من تحرِّيهم الصدق، وتعظيمهم الكذب، وحفظهم أنفسهم عن المحظوارت من الأفعال، وإنكارهم على أهل الرَّيْب والطرائق المذمومة، ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلَّق بها مخالفوهم في الاحتجاج، فاحتجّوا برواية عمران بن حطّان، وهو من الخوارج، وعمرو بن دينار، وكان ممَّنْ يذهب إلى القدر والتشيُّع، وكان عكرمة إباضيّاً، وابن أبي نجيح، وكان معتزليّاً، وعبد الوارث بن سعيد وشبل بن عبّاد وسيف بن سليمان وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وسلام بن مسكين، وكانوا قدريّة، وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن كدام، وكانوا مرجئة، وعبيد الله بن موسى وخالد بن مخلد وعبد الرزاق بن همام، وكانوا يذهبون إلى التشيُّع، وخلق كثير يتّسع ذكرهم دوَّن أهل العلم قديماً وحديثاً رواياتهم، واحتجّوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم، وهو أكبر الحجج في هذا الباب، وبه يقوى الظنّ في مقاربة الصواب»[٢٠].

ولهذا ينقل الخطيب البغدادي بسنده عن عليّ بن المديني أنّه «لو تركتُ أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي، يعني التشيُّع، خربت الكتب. قوله: خربت الكتب يعني لذهب الحديث»[٢١].

ويقول الذهبي في ترجمة أبان بن تغلب: «أبان بن تغلب الكوفي، شيعيٌّ جلد، لكنّه صدوق، فلنا صدقه، وعليه بدعته. وقد وثَّقه أحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو حاتم. وأورده ابن عدي، وقال: كان غالياً في التشيُّع. وقال السعدي: زائغ مجاهر. فلقائلٍ أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحدّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون

عَدْلاً مَنْ هو صاحب بِدْعة؟ وجوابه: إنّ البِدْعة على ضربين: فبِدْعة صغرى، كغلوّ التشيُّع، أو كالتشيُّع بلا غلوّ ولا تحرُّف، فهذا كثيرٌ في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو رُدَّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبويّة، وهذه مفسدةٌ بيِّنة. ثم بِدْعة كبرى، كالرفض الكامل والغلوّ فيه، والحطّ على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتجّ بهم، ولا كرامة[٢٢]. وأيضاً فما أستحضر الآن في هذا الضرب رجلاً صادقاً ولا مأموناً، بل الكذب شعارهم، والتقيّة والنفاق دثارهم، فكيف يقبل نقل مَنْ هذا حاله! حاشا وكلاّ. فالشيعيّ الغالي في زمان السلف وعُرْفهم هو مَنْ تكلَّم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممَّنْ حارب عليّاً رضي الله عنه، وتعرَّض لسبِّهم. والغالي في زماننا وعُرْفنا هو الذي يكفّر هؤلاء السادة، ويتبرّأ من الشيخين أيضاً، فهذا ضالٌّ معثر، ولم يكن أبان بن تغلب يعرض للشيخين أصلاً، بل قد يعتقد عليّاً أفضل منهما»[٢٣].

نعم يوجد فريقٌ لا يُستهان به بين علماء أهل السنّة ومتقدِّميهم يرى التشدُّد في الأخذ عن غير السنّي، وخاصّةً الشيعيّ، كما هو المعروف من مذهب زائدة بن قدامة الثقفي(١٦١هـ)[٢٤].

يقول ابن قدامة المقدسي: «فالفسوق نوعان: **أحدهما** من حيث الأفعال، فلا نعلم خلافاً في ردّ شهادته. **والثاني** من جهة الاعتقاد، وهو اعتقاد البِدْعة، فيوجب ردّ الشهادة أيضاً. وبه قال مالك وشريك وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور. وقال شريك: أربعة لا تجوز شهادتهم: رافضي يزعم أنّ له إماماً مفترضة طاعته، وخارجيّ يزعم أنّ الدنيا دار حرق، وقدري يزعم أنّ المشيئة إليه، ومرجئ. وردّ شهادة يعقوب، وقال: ألا أردّ شهادة مَنْ يزعم أنّ الصلاة ليست من الإيمان؟ وقال أبو حامد، من أصحاب الشافعي: المختلفون على ثلاثة أضرب: **ضرب** اختلفوا في الفروع، فهؤلاء لا يفسّقون بذلك، ولا تردّ شهادتهم، وقد اختلف الصحابة في الفروع، ومَنْ بعدهم من التابعين. **الثاني** من نفسِّقه، ولا نكفِّره، وهو مَنْ سبَّ القرابة، كالخوارج، أو سَبَّ الصحابة، كالروافض، فلا تقبل لهم شهادة؛ لذلك. **الثالث** مَنْ نكفِّره، وهو مَنْ قال بخلق القرآن ونفي الرؤية، وأضاف المشيئة إلى نفسه، فلا تقبل له شهادةٌ. وذكر القاضي أبو يعلى مثل هذا سواء قال: وقال أحمد: ما تعجبني شهادة الجهمية والرافضة والقدريّة

المعلنة. وظاهر قول الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي حنيفة وأصحابه قبول شهادة أهل الأهواء. وأجاز سوار شهادة ناس من بني العنبر ممَّنْ يرى الاعتزال. قال الشافعي: إلا أن يكونوا ممَّنْ يرى الشهادة بالكذب بعضهم لبعضٍ، كالخطّابية، وهم أصحاب أبي الخطاب يشهد بعضهم لبعضٍ بتصديقه. ووجه قول مَنْ أجاز شهادتهم أنّه اختلاف لم يخرجهم عن الإسلام أشبه الاختلاف في الفروع، ولأنّ فسقهم لا يدلّ على كذبهم؛ لكونهم ذهبوا إلى ذلك تديُّناً واعتقاداً أنّه الحقّ، ولم يرتكبوه عالمين بتحريمه بخلاف فسق الأفعال»[٢٥].

والنتيجة التي نخرج بها أنّه من غير المعلوم أن يكون هناك إجماعٌ أو شهرة على ردّ رواية المختلف في المذهب، بل طبيعة مناقشاتهم تدلّ على اعتمادهم على المعطيات التي سبق أن ناقشناها، وغالباً ما تكون تحفُّظاتهم ـ سنّة وشيعة ـ ناتجة عن مواقف مذهبيّة، فيما نريد نحن هنا شيئاً يتّصل بمعايير علميّة واضحة تسمح بإخراج رواية غير المنتمي لما تعتقده أنت المذهب الحقّ عن الحجِّية لو تحقَّقت فيه الشروط من العدالة والوثاقة، فضلاً عن حالة انضمام إخبارات مجموعة بعضها على المذهب الحقّ دون بعضٍ في الإخبار بأمرٍ معيّن ممّا يفيد الوثوق به. ففي تقديري القضية في مواقفهم كانت ناتجةً عن اجتهادات شخصيّة ميدانيّة غالباً، وليس عن قوانين عقلية أو نصوص دينيّة، ومن ثم فلسنا ملزمين باجتهاداتهم هذه بعد أن ناقشنا المستندات.

الشكل الثالث: المقاطعة الاجتماعيّة لأبناء المذاهب الأخرى

تتّجه الثقافة الفقهيّة والحديثية إلى القول بضرورة الحَذَر في التعامل مع الآخر المذهبي في الحياة الاجتماعيّة والسياسية. ففي أدبيّات أهل السنّة الكثير الكثير من التحذير من الخلطة والتواصل والمداهنة لأهل البِدَع والأهواء والزنادقة والفرق المنحرفة، والدعوة للشدّة والغِلْظة معهم. وليس هنا مجالُ نقلها؛ فإنّها كثيرة.

وفي ثقافة أهل البيت وفق الفقه الإمامي والمنقول الحديثي رفضٌ للفِرَق الأخرى، وذمٌّ لأنصارها، والتجريح بهم، ولعنهم، والتحذير منهم، والدعوة حتّى لترك مجالستهم، كما ورد في حقّ مثل: المرجئة[٢٦]، وعدم أخذ الدين إلاّ من الثقات المأمونين من الشيعة. فهذه الثقافة تعارض الأخذ من غير أبناء المذهب الواحد في أمر

الروايات، بحيث يقول كلُّ فريقٍ: كيف نسلِّم لهم برواياتنا ونأخذ منهم ونثق بهم فيها، ونحن مطالبون بضربٍ من الحَذَر والقطيعة الاجتماعيّة والعلائقيّة معهم وسوء الظنّ بهم؟!

والحقيقةُ أنّ هذا الوجه فيه خلطٌ بين التحذير من التواصل مع هؤلاء؛ خوف التأثُّر بأفكارهم والانحراف العقائدي معهم، أو خوف زوال الخصوصيّة والهويّة المذهبيّة، وبين تصديقهم إذا كانوا ثقاتٍ في إخباراتهم. فهذان مطلبان مختلفان. والذي يظهر بمراجعة الروايات والنصوص أنّ أئمّة أهل البيت النبويّ كانوا أحياناً يحذِّرون من باب عدم التأثُّر بأفكارهم، لا من باب الوثاقة أو مطلق القطيعة وأمثال هذه المفاهيم، فلم تذكر النصوص ولم يُفْتِ الفقهاء يوماً ـ كما هو المشهور بين المذاهب كلّها تقريباً ـ بحرمة إجراء المعاملات معهم، ولا السلام عليهم، ولا زيارتهم، ولا أمثال ذلك، وإنّما قيَّدوه بخوف الفتنة، بل الروايات الأكثر والأقوى سنداً عن أهل البيت تحثّ على التواصل معهم، وحضور جنائزهم، والصلاة معهم في مساجدهم، وغير ذلك ممّا هو كثيرٌ، لا نطيل به هنا.

نعم، إذا روى هؤلاء روايات فيها منافع عقائديّة لهم فقد تسقط رواياتهم عن الاعتبار من وجهة نظر المختلف معهم في المذهب، لا لأنهم مخالفين في المذهب، بل لانخفاض قوّة الاحتمال نتيجة وجود داعي الكذب، كما بحثناه مفصَّلاً في محلّه عند الكلام عن نظريّة الوثوق الوثاقتي، التي طرحها السيد محمّد باقر الصدر. فلا يوجد دليل معتبر على تركهم مطلقاً وهجرهم إلاّ لخوف الفتنة أو زوال الهويّة أو من باب إنكار المنكر، بل بعض الروايات جاء فيه الأخذ برواياتهم ولو كانوا من غير الإماميّة، كما في الخبر المتقدِّم الوارد في روايات بني فضّال. ولو كان هذا الأمر صحيحاً، وبنينا على شهرة عمل الشيعة بأخبار الآحاد الظنّية، فإنّ سيرة المتشرِّعة قائمةٌ على تناقل روايات غير الشيعة الإماميّة، وهذا بنفسه دليلٌ قطعي معارض لبعض الروايات الدالّة على ترك التعاطي معهم مطلقاً، الأمر الذي يفرض إمّا فهماً تاريخيّاً لها أو كونها جاءت في سياق الحماية والتحذير وأخذ الحيطة وعدم الاغترار وغير ذلك من المفاهيم التي نتفهَّم أخذ جميع المذاهب لها، لكنّها لا تعني القطيعة المطلقة، بما فيها القطيعة التي ترجع للأخذ بالأخبار من باب الوثوق أو الوثاقة أو العدالة.

بل لو صحّ هذا التفسير ببُعْده الإطلاقي في القطيعة الاجتماعيّة وغيرها هنا للزم عدم إمكان الرجوع إلى كتب اللغة والنحو والصرف والمعاجم وكتب التاريخ والتفسير والسيرة، وكلّ أشكال الرجوع لما هو غير إماميّ! ولا أظنّ أحداً يقول بذلك.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها أنّه لم يقم دليلٌ خاصّ، لا في الكتاب الكريم، ولا في السنّة الشريفة، ولا في التراث الفقهي المذهبيّ، لا بطريقةٍ مباشرة ولا غير مباشرة، كزاوية العدالة، على شرط المذهبيّة (الاثني عشريّة أو التسنّن أو غير ذلك) في الراوي.

فالصحيح ما ذهب إليه مشهور علماء المسلمين ـ على مستوى النظريّة ـ من لزوم كون الراوي ثقةً مأموناً، حتّى لو لم يكن متَّفقاً معي أو معك في المذهب والعقيدة الخاصّة. وهذا معناه القبول برواية المختلف في المذهب، ولو في الجملة، وضمن شروط.

فلا المانع الروائي ولا المانع الفقهي يصلحان عائقاً حقيقياً عن الرجوع إلى غير الإمامي بالنسبة للإمامي، وغير السنّي بالنسبة للسنّي... في العلم والفكر والرواية مع تحقُّق الشروط.

نعم، لا بُدَّ من التدقيق والنقد والتمحيص وعدم حصول ذوبان في الآخر ـ في ما أراه مخطئاً فيه ـ بطريقةٍ غير علميّة. ولعلّ هذا هو ما أرادته النصوص من التحذيرات السابقة.

٤ـ الموانع التطبيقيّة الميدانيّة

آخر الموانع التي أعتقد أنّها من الموانع الأساسيّة في العلاقات الحديثية بين المذاهب هو الإشكاليّات الميدانية في كتب الحديث المذهبي من وجهة نظر المذاهب الأخرى.

ويمكن تلخيص أهم هذه الإشكاليّات التي تثار بين المذاهب على الشكل التالي:

١ـ أزمة الدسّ والتزوير والتحريف والاختلاق في الكتب الحديثيّة. وهذه تهمة وجّهها الجميع تقريباً ضدّ الجميع.

٢ـ أزمة مناهج النقد الحديثي والرجالي عند الفرق كلّها. فكلُّ فريقٍ يرى أنّ

مناهج الفريق الآخر غير مجدية، ولا بالموثوق بها، بينما يرى مناهج محدِّثيه ممتازة وقويّة ومتينة ومتقدِّمة خطوات على مناهج غيره.

٣ـ إشكاليّة العنعنة في تراث بعض المذاهب مثل الشيعة، حيث اتّخذت بمثابة دليلٍ على عدم الوثوق بكتبهم الحديثيّة.

٤ـ إشكاليّة التعارض واختلاف الأخبار الموجودة في كتب هذا الفريق وذاك، وخاصّة الإماميّة، فقد اعتبرت شاهداً على ضعف حديثهم، ومن ثم عدم إمكان الرجوع إليه نتيجة ذلك.

٥ـ أزمة الانحراف العقائدي لدى المحدِّثين. فكلُّ شخصٍ يقول عن محدِّثي الفريق الآخر بأنّه منحرفٌ عقائديّاً، وغير مأمون على الدين من حيث تحكيمه لعقائده.

٦ـ الضعف المتني في الأحاديث، حيث يرى كلُّ فريقٍ أنّ حديث الفريق الآخر يعاني من أشكال كبيرة من ضعف المتن، وتناقض رواياته مع القرآن والسنّة القطعيّة والعقل وحقائق التاريخ ومنطق الأشياء.

٧ـ مشكلة التعصّب والانحياز الطائفي والمذهبي. وقد أشَرْنا إلى بعضه عند الحديث عن حاجز الثقة العام.

٨ـ أزمة التوثيق، بمعنى كيف للشيعي أن يوثِّق كبار أئمّة الحديث السنّة وأئمّة الرجال السنّة، ولا توثيق لهم في كتب الحديث والرجال الشيعيّة؟! وكيف للسنّي أن يوثِّق كبار أئمّة الحديث الشيعة أو كبار أئمّة الجرح والتعديل عندهم، وهم لا توثيق لهم على الإطلاق في كتب الرجال والحديث والتراجم السنّية؟!

٩ـ كثرة وجود الضعفاء في كتب الحديث. وهذا إشكالٌ سجَّله السنّة على الشيعة، وسجَّله الشيعة على السنّة، فقال الطرفان بأنّ الكثير من كبار المحدِّثين، بل أئمّة الحديث والجرح والتعديل، وردت فيهم طعونٌ عدّة[٢٧]، وأنّ الوضّاعين كثروا في كتب الحديث المذهبي الآخر، ومن ثم لا يمكن الوثوق بحديث سائر المذاهب الإسلاميّة؛ لكثرة الوضّاعين عندهم، ومن كبار الرواة الواقعين في الطرق والأسانيد، كيف وبعض كبار رواتهم كانوا من جماعات الدولة الأمويّة، كالزهري وغيره، ومن النواصب والخوارج[٢٨]، كما يقول بعض الإماميّة، أو من الغلاة الخارجين

عن جادّة الصدق، كما يقول بعض أهل السنّة.

وعليه، فحتى لو كانت المعطيات النظريّة، ومقتضيات القواعد العامّة، وأدلّة الحجِّية في باب الرواية والخبر، لا تميِّز بين مذهبٍ وآخر في حجِّية الحديث ما دام شرط العدالة أو الوثوق أو الوثاقة موجوداً، إلاّ أنّ الحواجز الميدانيّة هي التي تعيق إمكانيّة الرجوع إلى مصادر الحديث المختلف في المذهب.

مثلاً: يذكر العلامة الأميني(١٩٧٠م)، في المجلّد الخامس من الغدير، بحثاً مطوَّلاً للحديث عن الوضع والموضوعات والوضّاعين في مصادر أهل السنّة، رادّاً على بعض أهل السنّة ـ مثل: عبد الله القصيمي ـ الذين اتَّهموا بدورهم الشيعة بالوَضْع. وقد جمع الأميني، انطلاقاً من كلمات علماء رجال أهل السنّة، ٧٠٢ كذّاباً عندهم، وقدّم فهرساً بـ ٣٥ وضّاعاً، تبلغ مجموع أحاديثهم الموضوعة والمقلوبة ٩٨٦٨٣ حديثاً، بل ذكر بعض أسماء علماء أهل السنّة ممَّنْ اتُّهموا بالكذب[٢٩].

وعلى المنوال عينه تأتي أعمال الشيخ محمد حسن المظفَّر(١٣٧٥هـ)، حيث قدّم لنا تجربتين فيهما قدر كبير من التكرار:

إحداها: ما جاء في الجزء الأول من كتابه الشهير (دلائل الصدق لنهج الحقّ)، حيث أورد أسماء علماء ورجال كبار سنّة طعن عليهم، وسجّل أسماء ٣٦٦ راوياً عندهم وُصفوا بالكذّابين[٣٠]. وقد طبعت هذه التجربة عينها في القاهرة في كتابٍ مستقلّ حمل عنوان (رجال السنّة).

أمّا التجربة الثانية فكانت كتاب (الإفصاح عن أحوال رواة الصحاح)، الذي نشرته مؤسّسة آل البيت في أربعة مجلّدات، جمع فيه مَنْ طُعن فيهم من الرواة، كما تعرَّض فيه لِمَنْ ضعَّفوه؛ لأنّه روى فضائل أهل البيت، إلى غيرها من كتبٍ في هذا المجال.

وفي هذا السياق يظهر حجم الروايات الموضوعة والرجال الوضّاعين في كتب أهل السنّة. ويكفي أبو هريرة، الذي كتب عنه السيد عبد الحسين شرف الدين، للتدليل على ذلك؛ إذ لديه أكثر من خمسة آلاف رواية لوحده. ومعه كيف يمكن لعاقلٍ أن يعتمد على هذه الكتب، وهذا هو حالها؟!

وهكذا الحال على المقلب الآخر. فالسنّة يعتقدون بأنّ الشيعة بيت الكذب،

وأنهم كذبوا حتّى على مستوى اختلاق كتاب الكافي برمّته، ونسبته إلى الكليني؛ وكذلك الزيادة لآلاف الروايات على كتاب التهذيب، للشيخ الطوسي، وهكذا.

مداخلاتٌ وتعليقات على الموانع التطبيقيّة الميدانيّة

لا بُدَّ لنا هنا من بعض الوقفات. لكنْ من الضروري أن نعرف أنّ أغلب هذه المشاكل الميدانية قد بحثناها بالتفصيل في كتابنا: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإماميّة)[31]، حيث درسنا مجمل هذه الملاحظات وتفاصيلها بما لا يمكن تكراره هنا؛ إذ بلغ مئات الصفحات. وقد تعرَّضنا لمختلف الاتجاهات في تقويم الحديث النبوي عند المذاهب، وناقشنا الكثير من إشكاليّات الشيعة على الحديث السنّي، وإشكاليات السنّة على الحديث الشيعي، وتوصَّلنا إلى ما أطلقنا عليه (الاعتبار الإجمالي للحديث غير المذهبي). وقد رأينا هناك في تجربتنا ـ وبالأرقام والشواهد ـ أنّ أغلب إنْ لم يكن جميع الإشكاليّات التي يوجِّهها كلّ فريقٍ مذهبي إلى حديث الفريق الآخر يعاني هو منها في مكانٍ ما من حديثه، ولكنّه يمتلك تخريجاتٍ لحلّ المشكلة التي واجهها هو في حديثه المذهبي، فيما يرفض تطبيق تلك المخارج على الحديث غير المذهبي. وهذا نوعٌ من الازدواجية غير الموضوعية التي رأيناها.

لكنّنا هنا سنتوقَّف قليلاً عند بعض الملاحظات التي قد لا نكون قد ذكرناها أو بعضَ جوانبها في ذلك الكتاب، أو نشير إليها هنا بوصفها عناوين عامّة باختصار شديد، ومَنْ أراد التفصيل فليراجع هناك.

وعلى أيّ حالٍ فهذه الموانع التطبيقية يمكن التعليق عليها بتعليقاتٍ سريعة، أبرزها:

التعليق الأوّل: إنّ النظريات التي تعطي الحجِّية لقول الرجالي يمكن فرض مصداقٍ لها في علم الرجال غير المذهبي. فمثلاً: على نظريّة الخبروية أو مطلق الظنّ أو الاطمئنان النوعي والشخصي، أو على نظريّة خبر الثقة أو العدالة (كما بيَّنا سابقاً)، أو غيرها، لا يوجد مانعٌ يمنع عن الرجوع إلى توثيقات وتضعيفات ومعطيات علماء المذاهب الأخرى في ما يقدِّمونه. وقد تعرَّضنا في بحوثنا الرجاليّة لمشكلة الفساد العقدي في بعض الرجاليّين، مثل: ابن عقدة الزيدي وابن فضّال، بالنسبة للإماميّة.

وأجبنا وغيرنا عن تلك الملاحظة هناك. لكنْ توجد مشكلةٌ واحدة بسيطة، وهي أنّه كيف نوثِّق أئمّة الفقه والأصول والتاريخ والحديث والرجال عند المذاهب الأخرى؟ إنّنا لا نجد لهم توثيقاً في علم الرجال المذهبي، فكيف نفتح هذا الباب الأوّل الأهمّ في هذا المجال؟

الجواب الذي نراه هنا هو ما طرحناه في مباحثنا الرجاليّة عند الحديث عن إثبات الوثاقة والعدالة بالشهرة والاستفاضة، حيث قلنا هناك بأنّ شهرة وثاقة عالمٍ من العلماء وعدالته ونزاهته وتقواه وتديُّنه وورعه بين أبناء طائفته كافٍ لأبناء الطوائف الأخرى الذين لا اطّلاع لهم على أحوال هذه الطائفة وخصوصيّاتها من الداخل. فتوثيق الشيخ الكليني لا يحتاج أن يثبت في مصادر أهل السنّة، وتوثيق الشيخ البخاري لا يحتاج أن يثبت في مصادر الشيعة؛ فكلُّ أمّةٍ من الناس أعرف برجالها ورموزها، فإذا أطبقت ـ واشتهر بينها، بلا معارضٍ عندها ولا عند غيرها، ولا كاشفٍ عن الخطأ في هذا الإطباق ـ على وثاقة شخصٍ من كبار رموزها كفى في التوثيق. نعم، لو ثبت المعارض أمكن التفصيل في المسألة.

وهذا الذي ندَّعيه أمرٌ عقلائي. فأنت عندما تذهب إلى قرية أو مدينة، وترى اشتهار الحديث عن كرم شخصٍ من الأشخاص، بحيث يبدو أمراً منتشراً، ولا يظهر لك مبرِّرٌ عكسي لهذه الشهرة، ولا معارض، أو مخطِّئ، ففي هذه الحال ترى أنّ هذا الشخص كريمٌ. وهكذا لو دخلت مسجدهم، فوجَدْتَ المئات يصلُّون خلفه، وأنت تعلم أنّهم يطلبون عدالة الإمام في العادة، ففي هذه الحال حتّى لو لم تتأكَّد من عدالتهم هم فرداً فرداً فإنّ منطق الاحتمال يشير إلى الاطمئنان بوثاقة هذا الشخص في العادة، ما لم يبرز بعد الفحص اللازم معارض، أو معطى عكسي تماماً. فهذه سبلٌ عقلائيّة معرفية متداولة.

وهذا تماماً كاشتهار شخصٍ بالخبروية في قريته في مجالٍ معين، فلا يحتاج أن يكون شهد لك شخصٌ من أبناء قريتك، بل تكفي حالة الشياع في قريته، ما لم يظهر معارض فيها أو في قريتك، أو يظهر لك خطأ منشأ هذا الشياع. وهذا أمرٌ عقلائيّ واضح، ليس يمكن أن يواجهه إلاّ أزمة الثقة التي تحدَّثنا عنها سابقاً.

وبعد تحقيق هذا المدخل الأساس[٣٢]، يرجع الشيعي ولو إلى بعض رجاليّي

السنّة، وبالعكس مثلاً، فيطبِّق عليهم ما يطبِّقه على أيّ عالمٍ رجالي. نعم، لو ثبت له خطؤهم في التوثيق أو التضعيف، أو استنادهم إلى نظريّة غير ثابتة عنده في توثيقٍ هنا أو تضعيف هناك، مثل: نظريّة عدالة الصحابة بالنسبة للإمامي، فمن حقِّه رفض التوثيق. وهكذا لو ضعَّفوا على أساس فهمهم لروايات الراوي واتّهامه بالتشيُّع، وكان الإمامي لا يرى أنّ هذه الروايات موجبةٌ للطعن في هذا الراوي، فمن حقِّه رفض هذا الطعن، وتخطئة الرجاليّين السنّة فيه[٣٣]. وهكذا. ومرجع ذلك كلِّه إلى أنّ حجِّية قول الرجالي تسقط عند العلم بخطئه أو تهاوي الظنّ بصحّة قوله على جميع المسالك في حجيّة قول الرجالي تقريباً، وهذا تطبيقٌ من تطبيقاته.

ولو فرضنا أنّ باب التوثيقات والتضعيفات تكثر فيه المشاكل المتناقضة على مستوى النظريات التي ينطلق منها الرجاليّون من المذاهب، والأصول الموضوعة التي يعتمدون عليها، فإنّ علم الرجال لا يقف عند هذا الحدّ، بل هو يتّصل بالتعريف باسم الراوي واسم والده وجدّه وكُنيته ولقبه وانتسابه المناطقي والعشائري والقبلي، وبعض المعلومات عن حياته، وكذلك تاريخ ولادته ووفاته، وأسماء كتبه ومصنَّفاته، وطبيعة عمله ومهنته، ومَنْ روى عنهم ورووا عنه، والكثير من المعلومات الأخرى التي لا تدخل في إطار الاختلاف في الأصول الموضوعة للتوثيق والتضعيف عند المذاهب، وهذا لا أظنّ أنّه يوجد مبرِّر لتجاهلها من قبل أحد بحجّة التمايز المذهبي.

يُشار أيضاً إلى أنّ الرواة المشتركين الواردين في مصادر الشيعة والسنّة ليسوا قلّة، بل عددهم معتدٌّ به، وقد صدر عن دفتر تبليغات في إيران مؤخَّراً كتاب (راويان مشترك پژوهشي در بازشناسي راويان مشترك شيعه وأهل سنت)، لمجموعة مؤلِّفين هم: حسين عزيزي، وپرويز رستگار، ويوسف بيات، وقام بنشره مؤسّسة بوستان كتاب، في مدينة قم، وقد صدر منه باللغة الفارسيّة ثلاثة مجلّدات، اشتملت على ٥٢٣ راوياً، مرتبين على الترتيب الألفبائي، وأوّلهم أبان بن تغلب، وآخرهم يونس بن يعقوب.

التعليق الثاني: لم أفهم وجه التمييز الدقيق في الأداء المذهبي تجاه تراث المذاهب الأخرى. فالشيعة مثلاً يرجعون عندما يريدون ممارسة بحث تاريخي إلى كتب التاريخ، بلا فرق في مؤلِّفيها بين الشيعة والسنّة. وهذه سيرتهم منذ قديم الأيام إلى

يومنا هذا. وهكذا عندما يريدون دراسة مسألة فلسفية أو كلامية أو لغوية أو معجمية أو نحوية أو صرفية أو بلاغية أو تفسيرية أو عرفانية أو قرآنية أو غير ذلك لا يتجاهلون في الغالب تراث المذاهب الأخرى، ولا سيَّما المذاهب الكبرى السائدة، بل حتّى في كتب الفقه والأصول استمرّت هذه الحال حتّى القرن الحادي عشر الهجري، حيث بدأت بالانحسار، ولهذا نجد بحوثاً أصولية شيعيّة على متون سنّية، كمختصر ابن الحاجب. لكنّ الغريب أنّه عندما نصل اليوم إلى الحديث والرجال والفقه والأصول تظهر هذه القطيعة تماماً! فلا يشعر الباحث الفقهي أو الأصولي أنّه معنيٌّ أساساً بالذهاب خلف التراث الأصولي أو الفقهي للمدارس الإسلاميّة الأخرى، لا لكي يقلِّدها، بل لكي ينظر فيها، ويثري معلوماته، ويناقش ويحلِّل كما يفعل في تراثه بنفسه! كيف يمكن تفسير هذا الأمر؟ هل تجد مفسِّراً شيعيّاً لا يرجع إلى تفسيرَيْ الطبري والفخر الرازي؟ ألم يضع العلاّمة الطباطبائي تفسيرَيْ الرازي والمنار أمامه، وهو يقوم بتدوين تفسيره الوزين؟ وهل تجد مؤرِّخاً شيعياً لا يرجع إلى مقدّمة ابن خلدون أو تاريخ الطبري؟ وهل تجد فيلسوفاً أو باحثاً فلسفيّاً شيعياً أو سنّياً لا يرجع إلى ابن سينا أو الفارابي أو بهمنيار، أو حتّى غير المسلمين، مثل: أرسطو وأفلاطون وغيرهم، فلا يرى بُدّاً من الرجوع إليهم لاستكمال بحثه وإنضاجه، ولا يشعر بأيّ حَرَجٍ في هذا المجال، ولا بأيّ خوفٍ على الهويّة؟ فلماذا عندما نصل إلى كتب الحديث والفقه يظهر الحَظْر أو القطيعة؟ هل السنّي في علوم اللغة يمكن أن نرجع إليه لننظر في تراثه ونستفيد منه فيما لا نرى عنده فيه من خطأ، وهناك يكون صادقاً وخبيراً، أمّا في كتب الحديث فلا؟! ما هو السبب الموضوعي العلمي في هذا الأمر غير أزمة الثقة العامّة، التي تمثِّل تراكمات الصراع المذهبي، لا أنّه توجد خصوصية علمية في الموضوع؟

ولعلَّه لهذا نجد المحقِّق القزويني يورد نَقْضاً على الذي يشكلون على علم الرجال بأنّه يرجع إلى المصادر الرجاليّة غير الإمامية، كابن فضّال الفطحي وابن عقدة الزيدي، بالقول بأنّهم يرجعون لكتب أهل اللغة بفروعها، وغالب مصنِّفيها من غير الإماميّة[٣٤]، مع أنّ الانحيازات المذهبيّة لم تبتعد أحياناً عن كتب اللغة ونتائجها أيضاً، كما يعرف المختصّون.

التعليق الثالث: إنّ ما نتحدَّث عنه هنا هو رفض إصدار حكم مسبق على التراث الحديثي للمذاهب الأخرى. أمّا لو أنّ شخصاً إماميّاً ذهب وبحث في كلّ كتب الحديث السنيّة مثلاً، وتوصَّل إلى وجود خللٍ مشترك فيها يؤثِّر في كلّ قيمتها التاريخيّة، وقدَّم شواهد على ذلك، أو قام بهذا الفعل في حقّ كتاب البخاري أو مسلم أو غيرهما، فهذا خارجٌ عن إطارنا تماماً. فنحن نقرّ له بما توصَّل إليه، ونقبل منه موقفه، حتّى لو اختلفنا معه في المعطيات التي قدَّمها، ولم نوافقه في نتيجته، لكنّنا نحترم جهده. وهذا معناه أنّه يوجد فرقٌ عظيم بين إصدار حكمٍ مسبق على التراث الحديثي للمذاهب الأخرى، وبين أن يقوم الباحثون في كلّ مذهبٍ بدراسة مصادر الحديث الأخرى في سائر المذاهب، كما يدرسون مصادرهم، ويحقِّقون فيها، وفي نُسَخها، وفي إثبات نسبتها لأصحابها، وفي مناهج مؤلِّفيها، وفي مشاكلها الداخليّة والخارجية، ثم يقولون ما يقولون. فهذا مثل: أن يبحث الإمامي في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمّي، ويرى أنّه لا قيمة لنُسْخة التفسير المتداولة اليوم بين أيدينا ـ كما هو الصحيح، وفقاً لما بحثناه مفصَّلاً في علم الرجال ـ، فهذا شيءٌ طبيعي. لكنّ هذا معناه أنّه يلزم على جميع المذاهب أن يدرسوا دائماً مصادر الحديث الإسلاميّة الأخرى بموضوعية وتجرُّد، لينظروا فيها، كما يدرسون دائماً مصادر حديثهم، وليخرجوا بما يريدون بعد ذلك. أما أن يغلقوا باب البحث فيها، أو يبحث فيها شخص أو شخصان، كما هي الحال عند الإماميّة بالنسبة لكتب السنّة، حيث يوجد بعض الأشخاص المهتمّين بهذا الموضوع[٣٥]، ولا يشكِّلون واحداً من عشرة آلاف من المتخصّصين بالحديث والرجال والفقه، بحيث لا نجد عند الإماميّة درساً قائماً ثابتاً في تحقيق التراث الحديثي السنّي، كما هي الحال في دراسة الحديث الإمامي، بل يتَّخذون موقفاً مسبقاً، ثم لو دخلوا الموضوع فيكون دخولهم متفرِّعاً على هذا الحكم المسبق، وليس سابقاً عليه...، إنّ هذا كلَّه هو الذي لا نفهم مبرِّراً له.

والمشهد على المقلب السنّي أشدُّ وأقسى في تجاهل الحديث الإمامي والإباضي والزيدي والإسماعيلي، وكأنّه لا وجود له في تاريخ المسلمين. وإذا أُريد له أن يُدرس فيُدرس بعد الحكم المسبق عليه سَلْباً، لا أنّه يُدرس لكي نخرج بنتائج في الحكم عليه سَلْباً أو إيجاباً!

من هنا، نحن نطالب بأن تكون دراسة مصادر الحديث والرجال عند كافّة المذاهب مادةً أساسيّة في جميع المعاهد الدينية عند المسلمين قاطبةً، لتدرس المصادر الحديثية دراسة موضوعيّة محايدة، يتمّ التعامل فيها بطريقة مهنيّة وأكاديميّة عالية، قبل صدور الأحكام عليها، وتظل مادّةً ثابتة يدرسها كلُّ متخصِّص، لا أنه يبحث شخص أو شخصان فيها، ثم يتَّكل المذهب كلُّه على أحكامهم، فيما لا يفعلون ذلك مع مصادرهم المذهبيّة الداخليّة!

التعليق الرابع: إنّ عدد الضعفاء يختلف حَسْب اختلاف النظريات. وطريقة الأميني والمظفَّر وأمثالهما قامت على جمع كلّ مَنْ كان هناك نصٌّ لعالم سنّي رجالي في تضعيفه، ولو كان هذا العالم السنّي مثل الذهبي المتأخِّر زمناً جدّاً. ونحن إذا طبقنا هذه الطريقة في الوسط الشيعي، وجمعنا الضعفاء في كتب الشيعة، آخذين بعين الاعتبار مباني مثل العلاّمة الحلّي وابن داوود والجزائري و... لوصلنا لأرقام كبيرة أيضاً؛ فالضعفاء أو المذمومين أو المتروكين عند ابن داوود بلغ عددهم ٥٦٥ راوياً، وعند العلاّمة الحلي ٥٠٩ رواة، وعند الجزائري(١٠٢١هـ) ١١٦٨ راوياً، وعند محمد طه نجف(١٢٧٧هـ) ٥٤١ راوياً، وعند الغضائري ١٥٩ راوياً، بل قد استدرك السيد الجلالي على النسخة المطبوعة اليوم لرجال الغضائري، ممّا نُقل عن الغضائري في الكتب الأخرى، فبلغ ضعفاء الغضائري معه ٢٢٥ راوياً، وهكذا.

بل قد قام الشيخ حسين الساعدي مؤخَّراً، تحت إشراف مؤسّسة دار الحديث، بطباعة كتاب من ثلاثة مجلَّدات تحت عنوان: الضعفاء من رجال الحديث، جمع فيه كل مَنْ جرى حديثٌ عن تضعيفه، فبلغت موسوعته ٤٠٧ رواة. إذن فالفارق بين السنّة والشيعة في عدد الضعفاء ليس بالفارق الهائل الخيالي، حتّى يتّهم السنّي الشيعة بضعف رواتهم عندهم، أو يتّهم الشيعي السنّي بضعف رواته عنده، ولا سيَّما أنّ عدد الرواة في كتب الشيعة لا يقلّ عن عشرة آلاف راوٍ، فالضعيف لا يزيد عن العُشْر لو بلغنا به ما بلغنا، كما أنّ الرواة في كتب السنّة أزيد من ذلك بكثيرٍ، فالحال هي الحال نفسها.

إذن، يجب أن ننظر بشمولية لهذه الظاهرة، أي ظاهرة الوضّاعين والضعفاء، وعند الطرفين معاً، ثم نحكم بعدها بما نريد أن نحكم به.

التعليق الخامس: إنّ بعض رجال أهل السنّة، وكذا الشيعة، قد يضعّفون راوياً، لكنْ ليس من الضروري أن ينسب تضعيفه للطائفة كلّها؛ لكثرة وجود اختلاف في تضعيف بعض الرجال، مثل: محمد بن سنان وسهل بن زياد و... وهذا معناه أنه لا يصحّ أن نحكم بضعف هذا الراوي عند الشيعة أو السنّة بمجرّد أن يكون أحد علماء الرجال ـ ولا سيَّما المتأخِّرين ـ قد ضعَّفه. وقد كانت بعض الأسماء في تجربة الأميني والمظفَّر والساعدي من هذا النوع.

التعليق السادس: لقد كتب السنّة والشيعة في الضعفاء، بل كتب السنّة أكثر من الشيعة. فعلى الصعيد السنّي كان هناك كتاب الضعفاء الصغير، للبخاري(٢٥٦هـ)، والضعفاء والمتروكين، للنسائي(٣٠٣هـ)، والضعفاء الكبير، للعقيلي(٣٢٢هـ)، والمجروحين من المحدِّثين، لابن حِبّان البستي(٣٥٤هـ)، وتاريخ أسماء الضعفاء والكذّابين، لأبي حفص ابن شاهين(٣٨٥هـ)، والضعفاء والمتروكين، للدارقطني(٣٨٥هـ)، والكامل في الضعفاء، لابن عدي(٣٦٥هـ)، والضعفاء، لأبي نعيم الإصفهاني(٤٣٥هـ)، والضعفاء والمتروكين، لأبي الفرج ابن الجوزي(٥٩٧هـ)، والمغني في الضعفاء، للذهبي(٧٤٨هـ)، والكشف الحثيث عمَّنْ رُمي بوضع الحديث، لبرهان الدين الطرابلسي الحلبي، المعروف بـ (سبط العجمي)(٨٤١هـ)، وغيرها من الكتب.

وأما على الصعيد الشيعي الإمامي فكان هناك كتاب الضعفاء، للغضائري، والقسم الثاني من كتاب الممدوحين والمذمومين، لأبي عليّ الكوفي (٣٤٦هـ)، وكذلك الممدوحين والمذمومين لأبي الحسن القمّي(٣٦٨هـ)، وأيضاً لأبي جعفر الكرخي، والجزء الثاني الخاصّ بالمجروحين والمجهولين، لابن داوود الحلّي(٧٠٤هـ)، والقسم الثاني من الخلاصة، للعلاّمة الحلّي(٧٢٦هـ)، والقسم الرابع من حاوي الأقوال، للجزائري(١٠٢١هـ)، والقسم الثالث من إتقان المقال، لمحمد طه نجف(١٢٧٧هـ)، ومعرفة الحديث، للبهبودي المعاصر، الذي خصَّص فيه قسماً كاملاً للضعفاء ذكر فيه ١٥٠ رجلاً، والضعفاء من رجال الحديث، للشيخ حسين الساعدي المعاصر، وغير ذلك.

وبناءً عليه، إذا كان علماء الطرفين وجهابذتهم متنبِّهين بنسبةٍ ما إلى الضعفاء، وقد صنَّفوا فيهم بكلّ جرأةٍ وبسالة وشفافية ووضوح، وكشفوا الكثير

من الضعفاء، إذن فلماذا نهوِّل عليهم بوجود ضعفاء عندهم، بدل أن يزيد ذلك اطمئناناً بوجود سعيٍ لتصفية الحديث على الدوام؟!

ولا ندَّعي صحّة كلّ الأحاديث الباقية. لكنّ تضعيف كلّ فريق لمئاتٍ من رواة الفريق نفسه دليلٌ واضح على التنبُّه لهذا الموضوع، وكشف الوضّاعين. وهذا ـ مبدئيّاً ـ من علامات الوثوق، لا عدم الوثوق.

التعليق السابع: لقد صنَّف السنّة كثيراً في علم موضوعات الحديث، على خلاف الحال إماميّاً. فقد ألَّفوا كتاب: الموضوعات للمقدسي (٥٠٧هـ)، والموضوعات لابن الجوزي(٥٩٧هـ)، والدرّ الملتقط في تبيين الغلط للصاغاني(٦٥٠هـ)، والموضوعات لابن تيمية الحرّاني(٧٢٨هـ)، والمنار المنيف لابن قيِّم(٧٥١هـ)، واللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لجلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، وتنزيه الشريعة لابن عراق(٩٦٣هـ)، والموضوعات الكبير للملا علي القاري(١٠١٤هـ)، وله أيضاً المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، و...

ولم يصنِّف الشيعة الإماميّة مستقلاً في هذا العلم. ولعلّ أهمّ كتابين لهما جاءا في القرن العشرين، وهما كتاب الأخبار الدخيلة للمحقِّق التستري(١٤٠٥هـ)، والموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني(١٤٠٣هـ). ويبدو أنّ هناك مشروعاً ضخماً في هذا الإطار سيقوم به مركز دار الحديث في قم قريباً، كما سمعنا. ومهما اختلفنا مع هذا أو ذاك في تقويم الموضوع، وبعضهم جعل الحديث الضعيف السند موضوعاً، وهو خطأٌ، إلاّ أنّ هذا يدلّ على وجود حسٍّ نقدي في هذا المجال، ويؤكِّد سعيَ السنّة والشيعة لتصفية الحديث، ممّا يزيد الوثوق في الجملة، ولا يضعّفه.

التعليق الثامن: إنّ رقم ٩٨٦٨٣ حديثاً من صنع ٣٥ وضّاعاً، كما يذكر العلاّمة الأميني رقمٌ موهم جدّاً؛ إذ يتصوّر أنّ هذا العدد من الأحاديث موجودٌ الآن في مصادر أهل السنّة. في حين ليس المراد ذلك. بل كلّ ما في الأمر أنّ هؤلاء الرواة نُقل تاريخياً أنهم وضعوا هذا العدد، ولا يعني ذلك وجود هذا العدد من الروايات لهم في مصادر الحديث اليوم. تماماً كما يقال: إنّ فلاناً جمع كتابه من أصل ٦٠٠٠٠٠ حديث، لكنّ الستّمائة ألف هذه لم تَعُدْ موجودةً اليوم. فلا ينبغي أن يؤخذ الإنسان بمثل هذه

الأرقام، فيُفهم مراد العلاّمة الأميني خطأً.

التعليق التاسع: إنّ عندي ملاحظةً على دعوى الأميني والمظفَّر وغيرهما أنّ علماء الرجال السنّة ضعَّفوا بعضهم بعضاً، وهي أنّني وجدت أنّ أكثر المعلومات حول نصوص التضعيف قد أتَوْا بها من كلمات كلٍّ من: الذهبي(٧٤٨هـ)، وابن حجر(٨٥٢هـ). وهي نصوصٌ متأخِّرة جدّاً، لا أنها موجودةٌ في مصادر هؤلاء الرجاليّين أنفسهم، بل تفصلهم عنهم أربعمائة سنة وأقلّ أو أكثر، فكيف نعرف صحّة هذه المنقولات؟!

نعم، نحن لا نشكّ في وجود جَدَل حول عددٍ محدود من علماء الرجال السنّة. لهذا نحن لا نأخذ بمَنْ كانت هذه حاله كائناً مَنْ كان. لكنْ نظراً لكثرة عدد علماء الرجال السنّة الذين وصلتنا مؤلَّفاتهم في القرون الخمسة الهجرية الأولى فإنّ تضعيف عددٍ قليل منهم لا يضرّ. كما أنّ تضعيف النجاشي لأبي جعفر الكرخي، أحد الرجاليّين الشيعة المفقود كتابه، لا يضرّ أيضاً. وكذلك إسقاط بعض علماء الشيعة ـ كالسيّد الخوئي ـ لنسخة كتاب الغضائري، أو عدم قولهم بحجِّية قول المتأخِّرين، وهم يُعَدُّون بالعشرات، ولا سيَّما أنّ متأخِّري السنّة بعد القرن الخامس الهجري أغلب كلامهم نقلٌ عمَّنْ سبقهم وتحليلٌ وحَدْس واجتهاد تقريباً في حقّ الرواة الأوائل. ومعه إذا كانت حجِّية قول الرجالي من باب أهل الخبرة أو الظنّ أو الاطمئنان أو الوثاقة فأيّ فرق بين السنّي والشيعي إلاّ مَنْ وقع فيه كلام بخصوصه؟!

علماً أنّ نصوص علماء الشيعة في حقّ بعضهم ليست هيِّنةً أبداً. ولك مراجعة نصوص المرتضى والمفيد والنجاشي من باب المثال. بل هناك نصوصٌ لبعض العلماء من الإماميّة، تحدَّثنا عنها في بحوثنا الرجاليّة، تُعَدّ في غاية القسوة في حقّ الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق. ولنترك هذا الموضوع، ونطوي عنه كَشْحاً، فلا داعي للإطالة.

نظريّة المظفَّر في حجِّية روايات أهل السنّة، مداخلةٌ عابرة

ذهب الشيخ محمد حسن المظفَّر في (دلائل الصدق) إلى سقوط حجِّية روايات أهل السنّة؛ لكثرة الوضّاعين؛ ولتضعيف بعضهم بعضاً. وقد تقدَّم الحديث في هذا الموضوع. لكنّ النقطة الأخرى في نظريّته هي قوله بحجِّية روايات أهل السنّة الواردة في

فضائل أهل البيت حجِّيةً حقيقيّة، لا من باب إلزام الخصم؛ والسبب أنّ مدح أهل البيت كانت عقوبته الموت، فمَنْ يروي إذن فهو مُضَحٍّ لا يُحتَمَل في حقِّه الكذب.

يقول المظفَّر: «إنّ عامّة أخبارهم التي نستدلّ بها عليهم حجّة عليهم؛ لأمرين: [الأمر] الأوّل: إنّها إمّا صحيحة السند عندهم، أو متعدِّدة الطرق بينهم؛ والتعدّد يوجب الوثوق والاعتبار، كما ستعرفه في طيّ مباحث الكتاب. **الأمر الثاني**: إنّها ممّا يقطع عادةً بصحّتها؛ لأنّ كلّ رواية لهم في مناقب أهل البيت ومثالب أعدائهم محكومةٌ بوثاقة رجال سندها وصدقهم في تلك الرواية، وإنْ لم يكونوا ثقاتٍ في أنفسهم، ضرورة أنّ من جملة ما تُعْرَف به وثاقة الرجل وصدقه في روايته التي يرويها عدمَ اغتراره بالجاه والمال، وعدمَ مبالاته في سبيلها بالخطر الواقع عليه، فإنّ غير الصادق لا يتحمَّل المضارّ بأنواعها لأجل كذبةٍ يكذبها لا يعود عليه فيها نفعٌ، ولا يجد في سبيلها إلاّ الضَّرَر. ومن المعلوم أنّ مَنْ يروي في تلك العصور السالفة فضيلة لأمير المؤمنين عليه السلام أو منقصة لأعدائه فقد غرَّر بنفسه، وجلب البلاء إليه، كما هو واضحٌ لكلّ ذي أذن وعين»[٣٦].

ونحن نقبل ـ من حيث المبدأ ـ مثل هذا التحليل. لكنّنا نورد عليه بأنّ نظريّته ليست بجامعةٍ، ولا مانعة:

أ ـ أما أنّها ليست بجامعة فلأنّه إذا كان هذا هو المعيار، وهو ظهور علائم الصدق، فهو لا يختصّ بروايات فضائل أهل البيت؛ إذ الروايات التي تنادي بالثورة على الحاكم أو عدم التعاون مع النظام الفاسد فيها هذا الشقّ أيضاً. وكذلك العديد من الروايات التي فيها هذه الخاصّية. فلماذا اختار المظفَّر شيئاً واحداً وترك سائر الأقسام؟ أليس رواية روايات في قدم القرآن ـ بصرف النظر عن المعارض ـ في عصر حكم المعتزلة فيه ذلك، والعكس صحيح في ظرف حكم الحنابلة؟!

ب ـ وأما عدم المانعيّة فلأنّه كما صحَّ لأهل البيت وأنصارهم في فترة انهيار الحكم الأموي وصعود العبّاسيّين أن يرووا آلاف الروايات؛ فلماذا في هذه الفترة لا يصحّ لأيّ كاذبٍ أن يروي في الفضائل مع عدم وجود بُعْد التضحية المذكور؟!

يُضاف إليه فترة الحكم البويهي (٣٢١ ـ ٤٤٧هـ)، التي ظهرت فيها كتبٌ سنّيةٌ كثيرة في الحديث، فإنّ رواية فضائل أهل البيت فيها موجِبٌ للمدح، لا للعقاب.

وكذلك ظهرت في العصر العباسي، وهو عصر تدوين الحديث والموسوعات الكبرى عند أهل السنّة، عدّة دول شيعيّة مهمّة لم تكن تمارس قمعاً على مَنْ يروي في فضائل أهل البيت، مثل: الدولة الحمدانيّة (٣١٧ ـ ٣٩٩هـ)، والدولة الفاطميّة (٣٥٨ ـ ٥٦٧هـ)، وغيرها،. على أنّ رواية فضائل عليٍّ في العصر العباسي لم يكن فيها عقوبةٌ إذا ضمّ لها الراوي فضائل سائر الصحابة. وهذه كتب الحديث السنّية ـ بما فيها الصحيحان ـ زاخرة بمدح أهل البيت، وقد اُلّفت في العصر العباسي، ولم يتعرَّض أصحابها لمضايقات تُذْكَر، فلم يحصل مع سائر العلماء ما حصل مع الإمام النسّائي مثلاً.

فنظريّة الشيخ المظفَّر صحيحةٌ من حيث المبدأ، غير أنّها ليست جامعةً، ولا مانعة. ولا شَكَّ في أنّ وجود روايات المدح لأهل البيت في مصادر أهل السنّة موجِبٌ لتقوية الوثوق بها نوعاً ـ على تفصيلٍ ـ كما لا يخفى. لكنْ إذا كان هؤلاء يضحّون لأجل الرواية في مدح أهل البيت ألا يوجب ذلك مَدْحاً لهم أو توثيقاً أو تعديلاً أو شيئاً من هذا القبيل، ومن ثم يمكن الاستفادة من سائر رواياتهم في غير هذا المجال، ولو في الجملة؟!

نتائج البحث في المصادر الحديثيّة غير المذهبيّة

والنتيجة: إنّنا بعد أن كانت العبرة بالوثوق أو الوثاقة، لا العدالة ولا شرط الإيمان، لم نَرَ فَرْقاً في لزوم الرجوع بين مصادر الحديث عند المسلمين جميعاً، مع اعتقادنا بوجود تفاضلٍ بينها، كما هو واضح، وبضرورة ممارسة نقدٍ داخلي فيها بشكلٍ متوازٍ. من هنا دعَوْنا إلى تأسيس موسوعة حديثيّة إسلاميّة عامّة تكون مرجعاً حديثيّاً لكافّة المسلمين، ودعونا لموسوعةٍ رجاليّة إسلاميةٍ عامّة كذلك، وكذلك أيّدنا طرح العلاّمة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في العمل على فقهٍ إسلاميٍّ عامٍّ، كما هي عادة القدماء، يجمع بين العموميّة، ويحترم لكلّ فقيهٍ ما عنده من الهويّة المذهبيّة.

والذي يبدو أنّ سيرة علماء الإماميّة وأمثالهم قد انعقدت على هذا التواصل، لهذا تجدهم يرجعون في علم التفسير والتاريخ واللغة والنحو والصرف وأسباب النزول والفلسفة والكلام والعرفان و... إلى كتب سائر فرق المسلمين، بل وغير المسلمين

أحياناً، كالفلسفة، ثم يبحثون فيها، ويأخذون ما يرَوْنه الصالح منها، وينتقدون ما يعتقدونه الباطل.

الهوامش

(١) راجع: مقباس الهداية ١: ٣١٢، ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٢) المصدر السابق ١: ٣١٢، ٣٢٠.

(٣) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٤: ٣٣٧ ـ ٣٩١.

(٤) انظر: حيدر حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ٤٠٥ ـ ٤٠٧، ٤٧٠ ـ ٤٧٩.

(٥) الشيخ حسن، معالم الدين: ٢٠٠.

(٦) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي الخليلي النجفي، سبيل الهداية في علم الدراية: ١٠٧.

(٧) انظر: الرامهرمزي، المحدث الفاصل: ٥٧٤ ـ ٥٧٥.

(٨) قناعتي الشخصيّة أنّ نفس تفكيكهم في الجملة في المذاهب المختلفة بين رواية المخالف في المذهب في كتبهم وروايته في كتب مذهبه دليلٌ على أنّهم لم ينطلقوا من تأسيسٍ شرعي عامّ لهذا الموضوع، وإنّما جاءت القضيّة على خلفيّة الثقة والوثاقة والاطمئنان والخوف ونحو ذلك من السياقات النفسية والاجتماعية والتاريخيّة التي خضعت لطبيعة الأنماط العلائقيّة بين المسلمين تاريخيّاً.

(٩) انظر: رجال الطوسي: ١٧.

(١٠) انظر: المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ١: ١٩؛ ومحمد رضا الجلالي، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجاليّة للسيد البروجردي: ١١٦ ـ ١١٩.

(١١) انظر: محمد محسن الطهراني، الدرّ النضيد في الاجتهاد والتقليد والمرجعيّة (تقرير: السيد محمد حسين الطهراني لبحوث الشيخ حسين الحلّي، مع تعليقات: السيد محمد محسن الطهراني): ٣٤٠؛ حيث يقول محمد محسن الطهراني في سياق حديثه عن ضرورة الاطّلاع على فقه غير الإماميّة من المسلمين: «هناك أحاديث رائجة بين أهل السنّة ينبغي على المجتهد أن يلتفت إليها، ويعمل بها إذا كان سندها صحيحاً موثوقاً»؛ وانظر أيضاً: حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي: ٢٣ ـ ٢٥.

(١٢) انظر: الطباطبائي، رياض المسائل ١٢: ٤٦٤؛ والشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٤٥٤؛ والنجفي، جواهر الكلام: ٢: ٣٠، ٣٨.

(١٣) انظر: مسالك الأفهام ٦: ٩٢.

(١٤) الحدائق الناضرة ١٨: ٣٨١.

(١٥) الشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٣: ٤٥٤.

(١٦) انظر: أنوار الفقاهة (الحدود والتعزيرات): ٣٩١.

(١٧) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وانظر: ضعفاء العقيلي ١: ٨؛ ومقدّمة

ابن الصلاح: ٩٠ ـ ٩١.

(١٨) وإنْ كنّا نرى أنّ الداعي إلى بدعته ينبغي التحفُّظ ـ على أبعد تقدير ـ في رواياته التي تمسّ ما ينتصر له ويدعو إليه ويتحمّس له، وليس مطلقاً، ما لم يكن مستحلاً للكذب بشكلٍ عامّ في القضايا الدينيّة، وخصوصيّة دعوته لما ينتصر إليه وضعف القوّة الاحتمالية في خبره هناك يتساوى فيها هو ومَنْ يدعو للحقّ، فقد يبتليان في هذه القضيّة معاً، وإلاّ فهل هناك آية أو حديث تعطي حكماً خاصاً في القبول بشهادة مَنْ يدعو لبِدْعته؟! إنّما هي مقارباتٌ شخصيّة منهم.

(١٩) الكفاية في علم الرواية: ١٥٤ ـ ١٦٠.

(٢٠) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ وانظر: الرازي، المحصول ٤: ٣٩٦ ـ ٣٩٧؛ والبصري، المعتمد ٢: ٦١٨.

(٢١) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٥٧.

(٢٢) لا أدري ما الفرق بين الشيعي والرافضي في قبول خبر هذا دون ذاك؟! فإذا كان نفس العقيدة فكلاهما عقيدته باطلة عند الذهبي، فلماذا يُعْذَر هذا ولا يُعْذَر ذاك؟! هذا يحتاج لتبرير علمي، وليس عاطفيّاً أو شعاريّاً يدغدغ قناعات وعواطف جمهور أهل السنّة. وإذا كان الموقف من بعض الصحابة فلماذا كان هذا الموقف موجباً لردّ الرواية، دون ذاك الموقف؟ ولماذا كان اجتهاد هذا معذوراً فيه دون ذاك، مع كون الاجتهادين معاً خاطئين؟! وهل في ذلك آيةٌ كريمة أو حديث شريف خاصّ؟! إنّني أعتقد أنّ هذا بأجمعه ناتجٌ عن المواقف العقديّة، ومنطق التفسيق والتكفير، وعن حدّة الانقسام، لا عن مبرّرات موضوعية في عالم الرواية ومجال نقل الحديث. نعم، قول الإمام الذهبي بعد ذلك بأنّه ليس فيهم ثقةٌ جيّدٌ. وهذا حقُّه، وإنْ كنّا نختلف معه فيه. أمّا لو فُرض أنّهم ثقات، ومع ذلك لا نأخذ بحديثهم؛ لأنّهم يرَوْن هذا الموقف من الشيخين مثلاً، فهذا يحتاج لتبريرٍ في موضوع حجّية الأخبار، غير مجرّد المنطلقات العاطفيّة العامّة، إلاّ إذا قيل بالتكفير.

(٢٣) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥ ـ ٦.

(٢٤) انظر: ابن حِبّان، مشاهير علماء الأمصار: ٢٦٩؛ والمزّي، تهذيب الكمال ٩: ٢٧٧.

(٢٥) ابن قدامة، المغني ١٢: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٦) ثمّة وجهة نظر ـ شهدت تنامياً نسبيّاً عند الإماميّة في العصر الأخباري (القرنان ١١ ـ ١٢هـ) ـ تقول بأنّ المراد من المرجئة في بعض الروايات عن أهل البيت هم عموم أهل السنّة، وأنّ المرجئة عنوان يطلق على مَنْ أرجأ علياً، ويُطْلَق على المذهب المعروف أيضاً. وبعد المراجعة لم يظهر لي وجهٌ مقنع لهذا الكلام على صعيد نصوص أهل البيت، إلاّ في رواياتٍ محدودة، يحتاج فيها الأمر لقرينةٍ. وتوجد شواهد على عكسه في بعض الروايات الأخرى. فدعوى أنّ هذه الكلمة تنصرف عند الإطلاق إلى عموم غير الشيعة تحتاج لمزيد بحث، نتركه الساعة.

(٢٧) انظر: أحمد الماجد البحراني، توثيق رواة الصحاح: ٢٠ ـ ٢٨، ٤٦ ـ ٥٦.

(٢٨) حاول الكاتب أحمد الماجد البحراني، في كتابه الذي خصَّصه لهذا الموضوع، جَمْعَ عددٍ من الرواة المعتمدين في كتب حديث أهل السنّة، ممَّنْ رووا عنه، من الخوارج والنواصب، فانظر له: توثيق رواة الصحاح: ٥٧ ـ ٢٥١.

(٢٩) انظر، الأميني، الغدير ٥: ٢٩٨ ـ ٤٦٤.

(٣٠) المظفَّر، دلائل الصدق ١: ٧ ـ ٢٨٦.

(٣١) راجع: حيدر حبّ الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ عند الإماميّة: ٣٨٥ ـ ٦٤٨.

(٣٢) بهذه الطريقة حصل لنا شخص غير إمامي موثّق، فيطبّق قانون الأخذ بتوثيقاته على اختلاف المباني في حجّية قول الرجالي، وقد قبلوا بالأخذ بتوثيقات غير الإمامي الموثَّق، فانظر: مقباس الهداية ١: ٣٦٤.

(٣٣) يحسُن في هذا المجال مراجعة ما صنَّفه العلاّمة محمد بن عقيل العلوي الحسيني الحضرمي، من كتابٍ ماتع وهو: العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل، ولكنّه رغم كل النقد الذي يوثّقه يلتمس للمتقدِّمين عذراً في ما سلكوه من تضعيفٍ أو غمز أو تجاهل لأهل البيت وللرواة المنتمين إليهم، ويرى أنّ القرون المظلمة بالجور والعسف في زمن الأمويين والعباسيين تصلح عذراً لهؤلاء العلماء، ولو في بعض الحالات وغير ذلك، ذاكراً بعض الشواهد على هذا الأمر، فانظر له: العتب الجميل: ١٧١ ـ ١٧٩.

(٣٤) التعليقة على معالم الأصول ٧: ٢٢٩.

(٣٥) مثل: شيخ الشريعة الإصفهاني، والعلامة الأميني، والشيخ محمد حسن المظفَّر، والسيد هاشم معروف الحسني، والسيد علي الميلاني، والسيد محمد رضا الجلالي، وأمثالهم. وغالبهم ـ بصرف النظر عن خلفيّاتهم البحثية، وطريقة تناولهم للموضوعات، ممّا فيه الكثير من المناقشات التي أشرنا إلى بعضها في كتاب المدخل لموسوعة الحديث النبوي ـ غالبهم ظهروا في العصر الحديث، أمّا قبله فلا تكاد تعثر على شيءٍ مهمّ في هذا الصدد.

(٣٦) انظر: المظفَّر، دلائل الصدق لنهج الحقّ ١: ٧.

السَّنَدات الاعتباريّة
وتخريجها الفقهي في ضوء الجُعالة والضمان

د. سعيد نظري توكلي(*)
السيد عباس موسويان(**)
أ. ميثم خزائي(***)
ترجمة: وسيم حيدر

١ـ المقدّمة

إن الأرصدة والسندات الاعتبارية من بين الأساليب والسياسات الاقتصادية المعمول بها في التجارة العالمية والدولية. فمع تعقّد وتشعّب العلاقات التجارية، وانخفاض مستوى الثقة المتبادلة بين البائع والشاري، ظهرت الأرصدة والسندات بوصفها ضمانةً لمصالح كلا طرفي العقد في العصر الراهن. ورغم أن البعض يعزو تاريخ انتشار ظاهرة السندات الاعتبارية إلى أواخر القرن الثامن عشر للميلاد[١]، بَيْدَ أن تدوين وإبرام القوانين العالمية الموحّدة بشأن هذه السندات الاعتبارية لم يبصر النور إلاّ في سنة ١٩٢٩م في مؤتمر الغرفة التجارية المنعقد في العاصمة الهولندية آمستردام، وتمّ تعديله وإعادة النظر فيه آخر مرّة سنة ٢٠٠٧م[٢].

إن السندات الاعتبارية تلعب اليوم دوراً فريداً في حقل التجارة العالمية؛ إذ إن انعدام الثقة المتبادلة بين المتعاملين، وعدم وجود وحدة نقدية أو عملة نقدية واحدة، مضافاً إلى تنوُّع القوانين الداخلية الخاصة بكل بلد، وإنْ كانت تفاقم من مشكلة

(*) أستاذٌ مساعد في كلِّية الإلهيّات في جامعة طهران.
(**) أستاذٌ مساعد في مركز الثقافة والفكر الإسلاميّ في قم.
(***) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في قسم الفقه والحقوق الإسلاميّة في جامعة طهران.

التبادل التجاري، بَيْدَ أن السندات الاعتبارية يمكنها أن تساعد إلى حدٍّ كبير على تسهيل هذه العلاقات التجارية، والتخفيف من غلواء تعقيداتها[٣]، وأن تعمل على ضمان مصالح جميع الأطراف المؤثِّرة في المعاملة، وأن تشكل ضمانةً لتنفيذ أو حسن تنفيذ الالتزامات[٤]، وأن يتمّ دفع قيمة البضاعة إلى البائع بانسيابيةٍ أكبر، حيث يتمّ الدفع من قبل المصرف الوطني في بلد البائع، وفي الوقت المحدَّد[٥]، كما يطمئن الشاري إلى أن البائع لا يستطيع الحصول على قيمة البضاعة التي يبيعها إلاّ بعد إلزام نفسه برعاية الشرائط والضوابط القانونية في ما يتعلق بالسندات الاعتبارية[٦].

إن لتحديد وتشخيص ماهية عقد السندات الاعتبارية أهمّية قصوى في العمل بها والتأسيس لها في المصارف، بَيْدَ أن ماهيتها لم تدرس في الفقه الإسلامي والحقوق الداخلية بشكلٍ جيّد. وهناك ميلٌ في القطاع المصرفي إلى إقرار السندات الاعتبارية على أساس عقد الجُعالة. وهذا هو ما يذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين أيضاً. وهناك من المنظرين مَنْ رأى شَبَهاً كبيراً بين السندات الاعتبارية وعقد الضمان، فوجد لذلك في عقد الضمان إطاراً مناسباً للسندات الاعتبارية. وعليه فمن الضروري أن نخضع الجُعالة والضمان للبحث الدقيق؛ كي نقيِّم في ضوئها سياسة المصارف ورؤية هؤلاء المنظرين في هذا الشأن.

٢ـ مفهوم السندات الاعتبارية

أ. الاعتبار: الاعتبار في اللغة يعني «الاعتماد» والاطمئنان»[٧]. والمراد منه في مصطلح التجارة العالمية والدولية عبارة عن الاعتماد أو الثقة التي يمنحها المصرف (أو المؤسسة) للأفراد، حيث يمنحهم حقّ الاستفادة من أموال المصرف (المؤسسة) أو الشخص صاحب الاعتبار إلى سقفٍ محدَّد[٨]. وبعبارةٍ أخرى: كلما أبرم المصرف عقداً يسمح بموجبه دفع مبلغ معين إلى صاحب الطلب أو مَنْ يطلبه، على أن يسدِّده في الوقت المحدَّد، يكون المصرف في مثل هذه الحالة قد اعتمد على صاحب الطلب بوصفه شخصاً معتبراً[٩].

ب ـ المستندات: أما المستندات فهي جمع مستند. والمستند كلّ ما يمكن الاعتماد والاستناد والاتكاء عليه[١٠]. وأما في المصطلح الحقوقي فالمستند يطلق على

كلّ وثيقة مكتوبة يمكن الاستناد إليها والاعتماد والتعويل عليها في مقام الإثبات والدفاع[11]. والمراد من المستندات في التجارة كلّ وثيقة مكتوبة تعرّف أو توجد تعهداً والتزاماً تجارياً، من قبيل: الرصيد، والضمانة، والرهن، وما إلى ذلك من الاعتبارات المصرفية الأخرى[12].

ج ـ المستندات الاعتبارية: إن المستندات الاعتبارية عبارةٌ عن تعهّدات والتزامات يمنحها المصرف المؤسّس للسندات الاعتبارية للبائع بطلبٍ من الشاري، وذلك من خلال دفع مبلغ محدَّد في مدّة متَّفق عليها، في مقابل مستندات ووثائق معيّنة[13].

٣ـ الموضوع

في العادة نجد التجار الذين يعيشون في بلدان مختلفة ومتباعدة عن بعضها يجهلون القوانين المتعارف عليها في البلدان الأخرى، ويلجأون إلى التعامل مع المصارف التي تتولّى الوساطة، حيث يعمل أحد المصارف في بلد الشاري (المصرف المؤسس للسندات الاعتبارية) على التواصل مع مصرفٍ آخر في بلد البائع (المصرف الذي يمنح الاعتبار)، ويتعاطى معه تجارياً واقتصادياً. وبذلك يقوم كلا هذين المصرفين بالإشراف الكامل على نزاهة المعاملة، بمعنى دفع قيمة البضاعة التي تمّ شراؤها من قبل الشاري، وعلى تقديم المستندات اللازمة من قبل البائع[14].

وبعبارةٍ أخرى: إن الشاري والبائع يبرمان عقداً يُشترط فيه دفع قيمة البضاعة من طريق السندات الاعتبارية. حيث يتوجّه الشاري إلى مصرفه ليفتح فيه اعتباراً لصالح البائع. وبعد افتتاح الاعتبار يقوم المصرف بإبلاغ البائع بفتح الاعتبار؛ إما مباشرةً؛ أو من طريق المصرف الذي يعتمد عليع البائع في بلده. وبعد أن يطمئن البائع (المنتفع) إلى افتتاح الاعتبار لصالحه يعمل على إرسال البضاعة (المبيع)، ثم يبلغ السندات المطلوبة منه والمتَّفق عليها ضمن الاعتبار إلى المصرف المتَّفق عليه ـ والذي يكون عادةً هو المصرف المبلّغ ـ كي يستلم القيمة (الثمن). وبعد التأكُّد من صحة واكتمال السندات الاعتبارية التي أرسلها البائع إلى المصرف يتمّ صرف القيمة والثمن إليه، ثم يقوم المصرف المذكور بإرسال السندات المذكورة إلى المصرف المؤسّس للاعتبار؛ بغية الحصول على المبلغ الذي سبق له أن دفعه للبائع نيابةً عنه. وبعد أن

يتأكّد المصرف المؤسس للاعتبار من صحة الوثائق والسندات وتطابقها مع شرائط الاعتبار يعمل على تحويل المبلغ المذكور إلى ذلك المصرف. وفي هذه المدّة يقوم المصرف المؤسّس للاعتبار بإبلاغ الشاري بوصول السندات إلى المصرف، وأن عليه مراجعة المصرف؛ لغرض تسوية الحساب. وبعد تسوية الحساب يستلم الشاري السندات الاعتبارية من المصرف، ويذهب بها إلى المسؤول عن نقل البضاعة وشحنها؛ لغرض تحويلها واستلامها منه. وطبقاً للتوافق والعقد المبرم بين الشاري والمصرف المؤسّس للاعتبار يمكن للشاري أن يدفع قيمة الصفقة وسعر البضاعة إلى المصرف المذكور سَلَفاً، أو بعد استلامه للسندات الاعتبارية من المصرف(١٥).

٤ـ المتعاقدان في السندات الاعتبارية

إذا قبلنا بأن السندات الاعتبارية تمثِّل عقداً، وحيث يكون تبلور كل عقد بحاجةٍ إلى إيجابٍ وقبول، فمن الضروريّ؛ بالالتفات إلى تعدُّد الأطراف الدخيلة في عملية السندات الاعتبارية (من المطالب بالاعتبار «الشاري»، وصاحب المنفعة «البائع»، والمصرف الذي يؤسّس للاعتبار، والمصرف الذي يضمن الاعتبار)، يتَّضح مَنْ هم الذين يؤلفون طرفي العقد (المتعاقدين) في السندات الاعتبارية.

أ. الشاري والمصرف المؤسس للاعتبار: طبقاً لهذه الرؤية فإن الشاري (صاحب الطلب)، من خلال ملء استمارة الطلب بفتح الحساب الاعتباري، يقوم بعملية الإيجاب ضمن العقد، ويقوم المصرف المؤسس للحساب الاعتباري، من خلال قبول طلب الشاري، بعملية القبول ضمن العقد. وبموجب ذلك يتعهَّد المصرف بدفع قيمة الاعتبار في مقابل تقديم المستندات ـ بالالتفات إلى شرائط الاعتبار ـ إلى البائع (صاحب المنفعة). في المقابل يتعهّد صاحب الطلب ـ طبقاً للتوافق المنعقد مع المصرف المؤسّس للاعتبار ـ بدفع قيمة الاعتبار وسائر النفقات التي يُطالب بها المصرف(١٦).

ب ـ المصرف المؤسس للاعتبار والبائع: هناك مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن طرفي العقد في السندات الاعتبارية يتمثّلان بالمصرف المؤسّس للحساب الاعتباري وبائع البضاعة. وعلى هذا الأساس يقوم المصرف المؤسّس للاعتبار ـ من خلال تقديم السندات الاعتبارية إلى البائع ـ بدور الإيجاب، ويقوم البائع بدوره ـ من خلال مراجعة

المصرف وتقديم مستندات الحمل ـ بإصدار القبول[١٧].

نقدٌ ومناقشة: إذا لم يكن البائع واحداً من طرفي العقد (المتعاقدين) لا يكون من الضروريّ أن يشترط رضاه في عملية الدفع على وفق المستندات الاعتبارية واختيار المصرف المؤسّس للاعتبار، في حين لا يمكن بلورة المستندات الاعتبارية دون رضاه. وعليه لا يمكن للاحتمال الأول أن يكون صحيحاً.

كما أن الشاري (المطالب بالاعتبار) إذا لم يكن واحداً من طرفي العقد (المتعاقدين) لم يكن حضوره ومطالبته بفتح حساب الاعتبار، وكذلك رضاه بإبرام عقد السند الاعتباري، شرطاً في العقد، في حين أن الأمر ليس كذلك. ومن هنا يبدو أن الاحتمال الثاني ليس صحيحاً أيضاً.

وحيث يُشترط في الاستفادة من السندات الاعتبارية الحصول على رضا كلٍّ من: صاحب الطلب، وصاحب المنفعة، والمصرف المؤسس للاعتبار، ويكون لكل واحد من هذه الأطراف تأثيرٌ مساوٍ للطرفين الآخرين في إبرام العقد، يبدو أنه لا بُدَّ من القول في تعريف السندات الاعتبارية: إنها نشاطٌ حقوقي ليس على غرار العقود المتعارفة الأخرى المتقوِّمة بطرفين. ومن هنا فإنه يقوم على ثلاثة أطراف، وهم: المطالب بعقد الاعتبار، وصاحب المصلحة، والمصرف المؤسّس للاعتبار.

وكما يُلاحَظ فإن الأطراف الأخرى في السندات الاعتبارية، أي: المصرف الذي يقوم بعملية الإبلاغ، والمصرف الذي يجري المعاملة، والمصرف الذي يعمل على تأييد المعاملة والمصادقة عليها إنْ وجد؛ حيث لا تقوم سوى بدور الرابط أو الضامن للمصرف المؤسّس للاعتبار، ويمكن للسندات الاعتبارية أن تتمّ دون حضور هذه المصارف، لا تكون من الأركان الرئيسة في صيغة العقد.

٥ـ خصائص عقد السندات الاعتبارية

يشتمل عقد السندات الاعتبارية على الخصائص التالية:

أـ اللزوم: إن عقود السندات الاعتبارية من بين العقود اللازمة، والتي لا يمكن فسخها والتراجع عنها إلاّ بواسطة اشتراط حقّ الفسخ لأحد الأطراف أو جميعها[١٨].

ب ـ العمل التشريفاتي: إن السندات الاعتبارية من جملة العقود التشريفية؛ إذ إن

تنظيم العقود الخاصة بقائمة التعهدات، وتسجيل البضائع المشتراة، واستمارات طلب فتح السندات الاعتبارية، وتحويل جميع القيمة أو بعضها في حسابٍ خاص، من بين الشرائط التي يجب أن يتوفَّر عليها عقد السندات الاعتبارية، بالإضافة إلى الشروط الرئيسة[١٩].

ج ـ التعهّد: إن السندات الاعتبارية؛ بسبب تعهّد المصرف المؤسّس للاعتبار بدفع ثمن مقابل تقديم السندات، يعتبر عقداً تعهُّدياً[٢٠].

د ـ التبعية: إن السندات الاعتبارية عقدٌ يأتي تبعاً للعقد القائم بين البائع والمشتري؛ لينظم عملية تبادل البضائع أو الخدمات الأخرى[٢١].

هـ ـ الاستقلالية: إن السندات الاعتبارية رغم أنها تتبلور تَبَعاً للعقد المبرم بين المشتري والبائع، إلاّ أنها مستقلّةٌ عن العقد الرئيس والأصلي؛ إذ إن المصرف المؤسّس للاعتبار إنما يتكفل بمتابعة تطابق السندات المستلمة من قبل البائع مع السندات المحدّدة في طلب الشاري، ولا يتكفّل بدراسة البضاعة وخدمات موضوع العقد الرئيس والأصلي. ومن هنا يقال: إن عقد السندات الاعتبارية لا يعدو أن يكون «معاملة سندية»[٢٢].

٦ـ تحليل ودراسة السندات الاعتبارية في ضوء الجُعالة

إن الجُعالة من العقود التي يتمّ بيان السندات الاعتبارية في إطارها؛ إذ يتم توظيف هذا العقد في العصر الراهن ضمن الأنشطة الاقتصادية، ولا سيَّما الخدمية منها[٢٣].

وقد أشار بعض الفقهاء المعاصرين إلى إطار عقد الجُعالة؛ لتحليل وبيان ماهية السندات الاعتبارية[٢٤].

وفي العرف المصرفي في إيران يُعَدّ عقد السندات الاعتبارية نوعاً من عقد الجُعالة[٢٥]؛ كي يكون مشمولاً للعقود اللازمة المنصوص عليها في المادة رقم (١٥) من قوانين العمليات المصرفية في البنك اللاربوي وإصلاحاته.

طبقاً للمادة رقم (٦٧) من قانون الفصل الثالث من العمليات المصرفية اللاربوية، المصادق عليه بتاريخ: ١٣٦٣/١٠/١٢هـ.ش، والمادة رقم (٢) من القانون

التنفيذي لعقد الجُعالة، إنما يتمّ توظيف عقد الجُعالة من قبل المصرف، ويكون ذلك ممكناً، عندما يلعب المصرف دوراً بوصفه عاملاً في عقد الجُعالة (من قبيل: الخدمات المصرفية، مثل: افتتاح السندات الاعتبارية، وإصدار الضمانات المصرفية)، أو يلعب دور الجاعل (من قبيل: دفع التسهيلات المصرفية لرفع مستوى الإنتاج الصناعي والزراعي والتجاري والخدمي).

ولمزيدٍ من توضيح المسألة لا بُدَّ لنا من بحث مسألة عقد الجُعالة بتفصيلٍ أكبر، فنقول:

أ ـ تعريف الجُعالة: «هي الالتزام بعوضٍ معلوم على عملٍ محلَّل مقصود»[٢٦].

وجاء في المادة رقم (٥٦١) من القانون المدني في تعريف الجُعالة: «الجُعالة عبارةٌ عن التزام شخصي بدفع أجرة معلومة بإزاء عمل، الأعمّ من أن يكون الطرف معيناً أم غير معيّن».

وجاء في المادة رقم (٦٦) من قانون الفصل الثالث من العمليات المصرفية اللاربوية، والمادة الأولى من الدستور التنفيذي، تعريف الجُعالة على النحو التالي: «التزام شخص (الجاعل) أو (صاحب العمل) بدفع أجرة معلومة (الجعل) بإزاء القيام بعمل معين طبقاً لمفاد العقد. وإن الطرف الذي يقوم بالعمل يُسمّى عاملاً أو مقاولاً».

وعلى هذا الأساس تكون الجعالة المصرفية عَقْداً، يحصل على أساسه شخصٌ على أجرٍ، بإزاء خدمةٍ أو نشاط في مقابل شخصٍ آخر، شريطة أن يكون المصرف طرفاً في العقد».

ب ـ ماهية الجُعالة: الجُعالة من العقود الجائزة، التي يمكن لكلا الطرفين فيها فسخها قبل إنجازها، بَيْدَ أن الجاعل إذا رجع عن الجُعالة ـ أثناء عمل العامل بموجبها ـ عليه أن يدفع له أجرة المِثْل[٢٧].

إن الجُعالة؛ باعتبار كيفية إيجابها وجعلها، تنقسم إلى: «جُعالة خاصة»، يتم توجيهها إلى شخص معيّن أو عدد من الأشخاص محدّدين؛ و«جُعالة عامة»، تنحصر فيها غاية الجاعل في الوصول إلى مراده، أيّاً كان القائم بهذا العمل[٢٨].

ج ـ أركان الجُعالة: إن لعقد الجُعالة خمسة أركان، وهي: صيغة الجُعالة، والجاعل (الشخص الذي يطلب من الآخرين القيام بعمل ما)، والعامل (الشخص الذي

يقوم بالعمل المطلوب)، والعمل، والجُعْل (أجرة العمل)[٢٩].

د ـ شروط الجُعالة: إنما يمكن مطالبة شخصٍ بالقيام بعمل من طريق عقد الجُعالة إذا كان العمل مشروعاً، وأن تترتَّب عليه منفعة عقلائية، وأن لا يكون من قبيل: الأمور الواجبة (مثل: الصلاة والصوم)[٣٠].

طبقاً للمادة رقم (١) لعقد الجُعالة وافتتاح المستندات الاعتبارية يقوم الجاعل بإمضاء وتوقيع استمارة فتح السند الاعتباري، وبذلك يطلب من المصرف دفع مبلغ معيّن بإزاء حمل السند الاعتباري لصاحب المنفعة، وتسليم السندات الاعتبارية للحمولة إلى الجاعل. وتضمن المادة رقم (٢) من العقد المذكور مبلغاً ـ بإزاء القيام بعملية الجُعالة، وكذلك ضمان النفقات بالعملة الصعبة والعملة الوطنية ـ بوصفه جُعْلاً للمصرف. وأما المادة رقم (٣) من العقد المذكور فتلزم الجاعل بدفع مبلغ بإزاء جزء من الجُعْل بوصفه دفعاً مسبقاً، ودفع باقي الجُعْل للمصرف على شكل أقساط. وبهذا يكون صاحب الطلب في عقد افتتاح الاعتبار ممثّلاً لدور الجاعل، ويلعب المصرف المؤسّس للاعتبار دور العامل في عقد الجُعالة[٣١]. وعلى هذا الأساس يكون المشتري هو (الجاعل)، ويكون المصرف هو (العامل).

نقدٌ ومناقشة: على الرغم من أن افتتاح السندات الاعتبارية في النظام المصرفي في إيران يقوم على أساس الجُعالة، إلاّ أن هذا الرأي لا يبدو صحيحاً؛ وذلك للأسباب التالية:

١ـ يذهب الكثير من الفقهاء إلى عدم اعتبار الجُعالة عقداً، بل هي مجرّد إيقاع، بمعنى أنها عقدٌ من طرفٍ واحد[٣٢]. في حين لا شَكَّ في أن السندات الاعتبارية في الحدّ الأدنى عقدٌ يباشره طرفان، ولا يكون إنشاءً من طرفٍ واحد (إيقاعاً)[٣٣].

٢ـ طبقاً لرأي تلك الجماعة من الفقهاء، الذين يعتبرون الجُعالة عقداً، كما هو المستفاد من المادة رقم (٥٦٥)، و(٥٦٦) من القانون المدني، فإنها لا تخرج عن كونها عقداً جائزاً، بمعنى أنه يجوز لكلا الطرفين فسخ العقد متى ما بدا لهما ذلك[٣٤]. في حين أن السندات الاعتبارية من العقود اللازمة. إن عقد الجُعالة، كسائر العقود، ينفسخ تلقائياً بموت أحد طرفي العقد، أو التحجير عليه (الانفساخ). في حين أن السند الاعتباري إذا تمّ إبرامه قبل موت المطالب بالاعتبار يبقى المصرف المؤسّس للاعتبار

مسؤولاً تجاه الوارث؛ لما يتمتع به السند الاعتباري من وصف اللزوم. وهكذا الأمر لو أُصيب المطالب بفتح حساب السند الاعتباري بالسَّفَه أو الجنون بعد إبرام وتوقيع السندات الاعتبارية، فلا يؤدّي ذلك إلى تغيير ماهية العقد، ويبقى تعهّد المصرف تجاه مَنْ يقوم مقامه قائماً على حاله[٣٥].

٣ـ إن الجعالة من العقود القائمة على التسامح، ولذلك لا يضرّ وجود الغرر في صحّتها. ومن هنا فإن الجهل بنوع العمل، أو مقدار الأجر، لا يُعَدّ مانعاً دون استمرار عقد الجعالة[٣٦]. أما السندات الاعتبارية فهي من العقود التغابنية، التي لا يمكن للغرر أن يتطرّق إليها، ولا بُدَّ فيها من تحديد نوعية العمل والأجرة[٣٧].

٤ـ بالالتفات إلى رأي الفقهاء، وكذلك المادة رقم (٥٦٣) من القانون المدني، يقوم الجاعل بتحديد الأجرة، ولا يكون للعامل أيّ دورٍ في تحديدها[٣٨]. وأما في عقد السندات الاعتبارية فيتمّ تعيين شرائط منح الاعتبار، ومقدار ربح المصرف والأجرة، من قبل المصرف المؤسّس للاعتبار (إذا كان عاملاً)، ويفرض ذلك على المطالب بالاعتبار. وبذلك يكون العامل هو الذي يحدِّد الأجرة (الجُعْل)، دون الجاعل[٣٩].

بالالتفات إلى ما ذكر يجب القول: إن الجعالة لا تستطيع أن تشكِّل إطاراً لتحليل السندات الاعتبارية، واعتبار هذه العملية المصرفية نوعاً من أنواع الجُعالة.

٧ـ تحليل السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان

بالالتفات إلى عدم جدوائية عقد الجُعالة في بيان عقد السندات الاعتبارية، هناك مَنْ رأى إمكانية بيان عقد السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان. وفي النظرة الأولى يبدو إمكان بيان هذا العقد ضمن عقد الضمان؛ إذ إن السندات الاعتبارية مقرونةٌ بتعهُّد وضمان المصرف المؤسّس للاعتبار.

ولكي نبين هذه النظرية لا بُدَّ لنا من بيان عقد الضمان على النحو التالي باختصارٍ:

أـ تعريف الضمان والضمان العقدي: إن كلمة «الضمان» مشتقة من مادة «ضمن» بمعنى «تكفّل» و«تعهّد» بضمان دَيْنٍ على آخر، أو التزم به[٤٠].

والضمان في مصطلح فقهاء الإمامية عبارةٌ عن: «التعهّد بمال ثابت في ذمّة

شخصٍ لآخر»[٤١].

وفي المادة رقم (٦٨٤) من القانون المدني تمّ تعريف عقد الضمان كما يلي: «إن عقد الضمان عبارة عن أن يتعهّد شخصٌ بضمان مالٍ تعلقت به ذمّة شخصٍ آخر».

وجاء في النصوص الحقوقية تعريف عقد الضمان بأنه «التزام شخصٍ ثالث (تجاه الدائن) في دفع دين المدين (المضمون عنه) للدائن (المضمون له) بلحاظ الالتزام المتبادل»[٤٢].

ب ـ ماهية الضمان العقدي: يذهب بعض فقهاء الإمامية إلى الاعتقاد بأن الضمان عقدٌ تنتقل فيه ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن، بمعنى أن ذمّة المدين تنتقل إلى ذمّة الضامن، وتبرأ ذمّة المضمون عنه من الدَّيْن السابق[٤٣]. وفي المقابل ذهب بعض فقهاء أهل السنة إلى تعريف الضمان على أنه عقد ضمّ ذمّة الضامن إلى ذمّة المضمون عنه[٤٤].

يُستفاد من المادة رقم (٦٨٤)، و(٦٩٨) من القانون المدني أن الضمان عبارة عن نقل للذمّة. بَيْدَ أن القوانين الأخرى في إيران للضمان تقول بماهية التضامن. ففي المادة رقم (٤٠٢) من قانون التجارة ـ على سبيل المثال ـ ورد بيان الضمان بالقول: «إن الضامن إنما يحقّ له مطالبة المضمون له إذا تمّ الرجوع بَدْواً إلى المدين الرئيس، وفي حالة الرجوع إليه عند عدم تسديد الطلب على ما تمّ الاتفاق عليه بين الطرفين، سواء ضمن العقد الخاصّ أو في ذات صيغة الضمان».

ج ـ شروط الضمان العقدي: هناك شرطان لعقد الضمان:

١ـ تنجّز عقد الضمان: يذهب المشهور من الفقهاء إلى ضرورة أن يكون الضمان منجزاً، وإذا توقّف تحقّقه على شرطٍ آخر كان باطلاً[٤٥].

٢ـ وجود سبب الضمان: ذهب القانون المدني في إيران (في المواد رقم ٦٨٤، ٦٩١، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨)، تَبَعاً لفقهاء الإمامية، إلى القول بأن الدَّيْن الذي يتمّ ضمانه يجب أن يكون ثابتاً في ذمّة المضمون عنه؛ لأن الضمان يقوم على الانتقال، وما لم يكن الدين ثابتاً في الذمة فإنه لا يكون قابلاً للانتقال[٤٦]. وبطبيعة الحال إذا لم يكن للدين وجود خارجي، ولكنْ تحقّق موجبه وسببه، كان عقد الضمان قابلاً للتحقُّق[٤٧].

د ـ أركان الضمان: إن أركان الضمان عبارة عن: صيغة العقد، والمضمون عنه (الشخص الذي يُضمن دينه أو تعهّده في مقابل شخص آخر)، والضامن (الشخص الذي يأخذ الدين أو التعهّد على عاتقه)، والمضمون له (الشخص الذي يتعهّد الضامن لمصلحته)، والحقّ المضمون. وبطبيعة الحال فإن عقد الضمان ينعقد بين الضامن والمضمون له، ولا دور للمضمون عنه في تحقُّقه[٤٨].

بالالتفات إلى ما تقدَّم يمكن بيان السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان؛ إذ يكون المصرف المؤسّس للاعتبار ضامناً لدفع قيمة البضاعة (المال) الثابت في ذمة المطالب بالاعتبار (المشتري)، ويتعهّد لصاحب المنفعة (البائع) بأنه إذا التزم بتعهُّده في تحويل البضاعة فإنه يلتزم له بتحويل الثمن إليه من المشتري.

نقدٌ ومناقشة: بالالتفات إلى وجود رؤيتين، وهما: «نقل الذمّة»؛ و«ضمّ الذمّة»، في ماهية عقد الضمان يمكن تقييم السندات الاعتبارية في ضوء كلتا هاتين الرؤيتين من الناحية الفقهية:

أ ـ السندات الاعتبارية ونقل الذمّة: في حالة الرضا بنقل الذمّة في عقد الضمان تكون ذمّة المصرف المؤسّس للاعتبار ـ بقبول طلب صاحب الطلب وفتح الاعتبار ـ مشغولة، وتغدو ذمّة صاحب الطلب بريئةً، ومن ذلك الحين يمكن لصاحب المنفعة أن يراجع المصرف للمطالبة بحقّه فقط.

ولكنْ يَرِدُ على هذه النظرية بعض الإشكالات:

١ـ إن عقد الضمان يقوم على أساس التوسيع على المدين، وغايته الإرفاق، وعليه لا يتنافى مع الغرر؛ لأن الضمان ليس عقد معاوضةٍ كي يقوم على الربح[٤٩].

وأما في عقد السندات الاعتبارية فيسعى كل واحدٍ من الطرفين إلى تحقيق الربح الأكبر من هذا العقد. من هنا ينتفي فيه الرفق والتسامح، والغَرَر لا يقبل غضّ الطرف والتسامح[٥٠].

٢ـ كما سبق أن ذكرنا فإنّه في الحقوق المدنية في إيران، تَبَعاً لفقه الإمامية، في ما يتعلَّق بعقد الضمان[٥١]، يكون الأصل نقل الذمّة، وبراءة ذمّة المضمون عنه[٥٢]، بمعنى أن ذمّة المدين تنتقل إلى ذمّة الضامن، وتبرأ ذمّة المضمون عنه من الدَّيْن السابق.

في حين أن طلب صاحب المنفعة في عقد السند الاعتباري لا ينتقل من ذمّة

المشتري (الذي طالب بالاعتبار) إلى ذمّة المصرف المؤسّس للاعتبار أو المؤيّد للاعتبار، وإن ذمّة المطالب للاعتبار (المحيل) تجاه الثمن لا تبرأ في مقابل صاحب المنفعة (المحال إليه) [٥٣]. كما أن المدين الأصلي هو المطالب بالسند الاعتباري. وفي حال فسخ السند الاعتباري؛ لسببٍ ما، يكون المشتري (المطالب بالاعتبار) هو المدين والمسؤول تجاه صاحب المنفعة (البائع).

يُضاف إلى ذلك أنّه يمكن للمصرف المؤسّس للاعتبار ـ في الاعتبار القابل للرجوع ـ أن يبادر إلى إصلاح أو إلغاء الاعتبار دون إبلاغ صاحب المنفعة. وهذا الأمر يُثبت عدم حصول نقلٍ للذمّة؛ وإلاّ لما كانت هناك إمكانية للإصلاح أو الإلغاء من قبل المؤسّس للاعتبار (بوصفه بمنزلة الضامن). وعليه فإن عقد السندات الاعتبارية لا يتطابق مع الفهم السائد لعقد الضمان في فقه الإمامية والقانون المدني[٥٤].

٣ـ إن المضمون عنه (المدين الأصلي) لا يلعب أيَّ دورٍ في عقد الضمان، حيث يُبرم عقد الضمان دون تدخُّلٍ منه[٥٥]. من هنا جاء في المادة رقم (٦٨٥) من القانون المدني: «لا يشترط رضا المدين الأصلي في الضمان».

وأما في عقد افتتاح السند الاعتباري فقد اعتبر طلب المتقدّم بفتح الاعتبار (المدين) من المصرف ركناً في فتح الاعتبار. وفي الحقيقة فإن عقد السند الاعتباري يُبْرَم بين المصرف المؤسّس للاعتبار (بوصفه بمنزلة الضامن) والمطالب بالاعتبار (بمنزلة المضمون)[٥٦].

ب ـ السندات الاعتبارية وضم الذمّة: لو ذهبنا إلى تحليل السندات الاعتبارية ـ على خلاف المشهور من فقهاء الإمامية ـ في إطار ضمّ الذمّة في عقد الضمان فسوف يمكن للبائع (صاحب المنفعة) أن يرجع إلى المشتري (المطالب بالاعتبار) أو إلى المصرف المؤسس للاعتبار (التضامن العرضي)، أو أن يتعهَّد المصرف للبائع بأن المشتري إذا عجز أو امتنع عن الوفاء بتعهداته فإنه سيدفع ثمن البضاعة بدلاً منه (التضامن الطولي)[٥٧].

إن تحليل السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان المتعارف والمتمثِّل بـ «التضامن الطولي» يصحّ من بعض الجهات. ويمكن توضيحه وبيانه للأسباب التالية:

أوّلاً: إن عقد الضمان عقدٌ لازم، ومن هذه الناحية يكون ـ مثل السندات

الاعتبارية ـ عقداً لازماً.

وثانياً: إن الضمان عقدٌ مثل سائر العقود، من قبيل: السندات الاعتبارية، وهو يشبه السندات الاعتبارية إلى حدٍّ ما؛ إذ يتألف عقد الضمان من ثلاثة أطراف أيضاً، وهم: (المضمون، والضامن، والمضمون له).

وثالثاً: إن تعهّد المصرف أمام صاحب المنفعة تعهّد ملزم. وكما أن جوهر السندات الاعتبارية يقوم على تعهّد المصرف أمام صاحب المنفعة فإن تعهّد الضامن كذلك يمثّل جوهر عقد الضمان أيضاً.

ولكنْ على أيّ حال يَرِدُ على هذه النظرية بعض الإشكالات أيضاً، وهي:

١ـ إن ضمّ ذمة الضامن إلى المضمون (التضامن) يمكن تصوُّرها على نحوين وهما: التضامن العرضي؛ والتضامن الطولي، بمعنى أن المضمون له يمكنه الرجوع إلى كلٍّ من: المضمون والضامن في عرضٍ واحد (التضامن العرضي)، أو إذا امتنع المضمون من سداد الدين أمكنه الرجوع إلى الضامن (التضامن الطولي)[٥٨].

في حين أن الأمر في السندات الاعتبارية لا يجري على هذه الشاكلة. فعلى الرغم من عدم براءة ذمة المشتري (المضمون)، بَيْدَ أن البائع (المضمون له) يجب عليه الرجوع أولاً إلى المصرف المؤسس للاعتبار (الضامن) للحصول على الثمن، فإنْ امتنع المصرف (الضامن) عن دفع الثمن أمكن لصاحب المنفعة (المضمون له) أن يرجع إلى صاحب الطلب (المضمون)، وأخذ ثمن البضاعة منه مباشرةً.

٢ـ إن لتعهّد الضامن في حقوق التجارة ماهية تبعية، بمعنى أن طرفي العقد الأصيلين إذا غيَّرا في مفاد العقد الرئيس، أو اتّضح أن العقد الرئيس باطلٌ ولا اعتبار له، يكون الضامن في حِلٍّ من دفع الدَّيْن. وعلى هذا الأساس يمكن للضامن (المصرف) في هذا النظام الحقوقي أن يستند في مواجهة البائع (صاحب المنفعة) إلى جميع الإشكالات الموجودة لدى المدين الرئيس (المشتري). وطبقاً لهذا الكلام لو قبلنا أن السندات الاعتبارية ضمان عقدي فإن خصوصية تَبَعية عقد الضمان للتعهد الأصلي سوف تؤدّي إلى تفريغ جميع الآثار الإيجابية التي تنشأ من وصف استقلالية السندات الاعتبارية[٥٩].

وبالتالي يجب القول، بالالتفات إلى ما تقدَّم من الإشكالات: لا يصحّ تحليل

السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان ـ سواءٌ قلنا بنقل الذمة أو ضمّها ـ وإنّ عقد الضمان لا يتمتَّع بالشمولية والجامعية الكافية لتبيين السندات الاعتبارية.

من خلال دراسة الآراء المتقدّمة في ما يتعلق بالماهية الحقوقية للسندات الاعتبارية نستنتج أن الجُعالة والضمان ـ بسبب الاختلاف الشكلي والماهوي والبنيوي الهامّ، الذي يجعل من غير الممكن تطبيق السندات الاعتبارية عليهما ـ لا يشكِّلان إطاراً كاملاً وتامّاً لتحليل ماهية السندات الاعتبارية، ومنشأ لتعهُّد المصرف ومسؤوليته أمام صاحب المنفعة.

ومضافاً إلى ما تقدَّم لا بُدَّ لنا من التذكير بهذه المسألة، وهي أن مقارنة وتطبيق مفهوم السندات الاعتبارية من خلال الأطر التقليدية وإنْ كان أمراً ضرورياً وهامّاً من ناحية تفهيم وفهم المسائل الحقوقية، وينطوي على الكثير من الفوائد، إلاّ أن العمل على إقحامها وحشرها ضمن إطار هذه المؤسّسة التجارية ـ المصرفية الحديثة في الظروف والأطر التقليدية يواجه على الدوام الكثير من الاستدراكات والاستثناءات وموارد التعديل؛ إذ إن لكلّ تأسيس حقوقي سماته الخاصة.

وعلى هذا الأساس يبدو أن ماهية هذه الآلية في الدفع عبارة عن وسيلة فريدة مزوّدة بإطارها الخاصّ والمستقلّ، ولا يمكن تطبيقها على أيٍّ من الأطر الحقوقية التقليدية بشكلٍ كامل. وعليه لا بُدَّ من النظر إلى السندات الاعتبارية على أساس سماتها وخصائصها وأهدافها الخاصّة[٦٠].

ومن خلال هذه الرؤية يمكن القول: «إن السندات الاعتبارية نوعٌ من الخدمات المصرفية، يتعهَّد فيها المصرف بعد إبرام العقد بدفع الثمن على أساس الاعتبار إلى صاحب المنفعة، في مقابل تسليم المستندات المقرّرة في سند الاعتبار. وفي المقابل يتعهَّد الذي يطالب بالاعتبار في إطار مقرّرات السندات الاعتبارية بدفع ثمن الاعتبار، مضافاً إلى أرباح وأجور المصرف»[٦١].

٨ـ النتائج

١ـ إن السندات الاعتبارية من أساليب الدفع والتسديد المتَّبعة في التجارة العالمية، يتفق فيها كلٌّ من: المشتري (المطالب بالاعتبار) والبائع (صاحب المنفعة) على توسيط

شخصٍ أو جهة ثالثة (المصرف) في دفع ثمن البضاعة، والحصول على مستندات البضاعة والشحنة.

٢ـ إن السندات الاعتبارية عمليةٌ حقوقية مختلفة عن العقود المتعارفة والقائمة بين طرفين؛ إذ تقوم السندات الاعتبارية على ثلاثة أطراف، وهم: المشتري (صاحب الطلب)، والبائع (صاحب المنفعة)، والمصرف (مؤسس الاعتبار).

٣ـ إن السند الاعتباري عقدٌ ملزم ومستقلّ وتبعي.

٤ـ في النظام المصرفي الإيراني يتمّ فتح السند الاعتباري على أساس عقد الجُعالة.

ولكنْ مع أخذ الإشكالات الواردة على هذه النظرية بنظر الاعتبار لا يمكن لعقد الجُعالة أن يُشكِّل إطاراً مناسباً للسندات الاعتبارية.

٥ـ رغم أن السندات الاعتبارية تشتمل على تعهّد من المصرف بدفع ثمن الاعتبار إلى صاحب المنفعة، الأمر الذي يجعل السندات الاعتبارية من هذه الناحية شبيهة بالضمان المتعارف في المعاملات المصرفية، إلاّ أنه بالالتفات إلى الإشكالات الواردة على عقد الضمان بكلا معنيَيْه ـ وهما: «نقل الذمّة»؛ و«ضمّ الذمة» ـ لا يمكن بحث السندات الاعتبارية في إطار عقد الضمان.

٦ـ إن مقارنة وتطبيق مفهوم السندات الاعتبارية من خلال الأطر التقليدية وإنْ كان أمراً ضرورياً وهامّاً من ناحية تفهيم وفهم المسائل الحقوقية، إلاّ أن العمل على إقحامها وحشرها ضمن إطار هذه المؤسّسة التجارية ـ المصرفية الحديثة في الظروف والأطر التقليدية يواجه على الدوام الكثير من الاستدراكات والاستثناءات وموارد التعديل؛ إذ إن لكل تأسيس حقوقي سماته الخاصة. وعلى هذا الأساس يبدو أن ماهية هذه الآلية في الدفع عبارة عن وسيلة فريدة مزوّدة بإطارها الخاصّ والمستقلّ، ولا يمكن تطبيقها على أيٍّ من الأطر الحقوقية التقليدية بشكلٍ كامل.

الهوامش

(١) انظر: إيمانوئل تي. لاريا، روش‌هاي پرداخت در تجارت إلكترونيك: ١٥٩، ترجمه إلى الفارسية: ما شاء الله بناء نياسري، مجله حقوقى نشريه مركز أمور بين الملل معاونت حقوقي وأمور مجلس رياست جمهوري، العدد ٣٤: ١٥٧ ـ ٢١٠، ١٣٨٥هـ.ش؛ رينهارد لنگريچ، اعتبارات إسنادي در حقوق تجارت بين الملل: ٣٩، ترجمه إلى الفارسية: سعيد حسني، نشر ميزان، طهران، ١٣٨٧هـ.ش.

(٢) انظر: حشمت الله سماواتي، حقوق معاملات بين المللي: ١٧٩، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(٣) انظر: رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ٦٣، ١٣٨٧هـ.ش؛ مسعود طارم سري، حقوق بازرگاني بين المللي: ١٣٤، شركت چاپ و نشر بازرگاني، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(٤) انظر: رينهارد لنگريچ، اعتبارات إسنادي در حقوق تجارت بين الملل: ٥٣، ترجمه إلى الفارسية: سعيد حسني؛ إيمانوئل تي. لاريا، روش‌هاي پرداخت در تجارت إلكترونيك: ١٦٠، ترجمه إلى الفارسية: ما شاء الله بناء نياسري، مجله حقوقى نشريه مركز أمور بين الملل معاونت حقوقي وأمور مجلس رياست جمهوري، العدد ٣٤: ١٥٧ ـ ٢١٠، ١٣٨٥هـ.ش.

(٥) انظر: حشمت الله سماواتي، حقوق معاملات بين المللي: ١١٢ ـ ١١٣؛ رينهارد لنگريچ، اعتبارات إسنادي در حقوق تجارت بين الملل: ٤٥، ترجمه إلى الفارسية: سعيد حسني.

(٦) انظر: حشمت الله سماواتي، حقوق معاملات بين المللي: ١١٢ ـ ١١٣.

(٧) انظر: علي أكبر دهخدا، لغت نامه دهخدا ٢: ٢٩٠٣، مؤسسه انتشارات دانشگاه طهران، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(٨) انظر: المصدر نفسه.

(٩) انظر: ما شاء الله بناء نياسري، جنبه هاي حقوقي اعتبارات إسنادي بين المللي، (رسالة على مستوى الدكتوراه): ١٦٢، دانشكده حقوق دانشگاه شهيد بهشتي، الأستاذ المساعد: د. نيكبخت، ١٣٨٩هـ.ش.

(١٠) انظر: ابن منظور، لسان العرب ٣: ٢٢٠، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، بيروت، ١٤١٤ هـ؛ علي أكبر دهخدا، لغت نامه دهخدا ٩: ١٣٧٨٥.

(١١) انظر: مسعود أنصاري ومحمد علي طاهري، دانشنامه حقوق خصوصي ٢: ١٠٩٩، انتشارات محراب فكر، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(١٢) انظر: بهروز أخلاقي، بحثي پيرامون اعتبارات إسنادي، مجله حقوقي دادگستري، العدد ١: ٢٢، ١٣٧٠هـ.ش.

(١٣) انظر: مسعود طارم سري، حقوق بازرگاني بين المللي: ١٣٣.

(١٤) انظر: داور رضايي برزگر، عمليات بانكي بين المللي: ١١٠، انتشارات پيشبرد، ط٢، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.

(١٥) انظر: رينهارد لنگريچ، اعتبارات إسنادي در حقوق تجارت بين الملل: ٤٣ ـ ٥٠، ترجمه إلى الفارسية: سعيد حسني؛ مجتبى زماني فرهاني، اعتبارات إسنادي بازرگاني: ٥٧، انتشارات ترمه، طهران، ١٣٨٨هـ.ش؛ إيمانوئل تي. لاريا، روش‌هاي پرداخت در تجارت إلكترونيك: ١٦٠، ترجمه إلى

الفارسية: ما شاء الله بناء نياسري، مجله حقوقى نشريه مركز أمور بين الملل معاونت حقوقي وأمور مجلس رياست جمهوري، العدد: ٣٤: ١٦٦ ـ ١٦٧، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٦) انظر: رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ١٦٩، ١٣٨٧هـ.ش؛ حسين خزاعي، روشهاي پرداخت ثمن در تجارت بين المللي: ٢٣، مجله دانشكده حقوق وعلوم سياسي، دانشگاه طهران، العدد ٣٣، ١٣٧٨هـ.ش؛ فاطمه الهلويي زارع، مسئوليت بانك در اعتبارات إسنادى، (رساله كارشناسي أرشد): ٧٨، دانشگاه تربيت مدرس، راهنمايي دكتر شهبازي نيا، ١٣٨٧هـ.ش.

(١٧) انظر: مجتبى زماني فرهاني، اعتبارات إسنادي بازرگاني: ١٩، انتشارات ترمه، طهران، ١٣٨٨هـ.ش؛ محمد تقي رفيعي، تحليل حقوقي قرارداد گشايش اعتبار إسنادي در حقوق إيران، نشريه حقوق خصوصي، دانشگاه طهران، العدد ١٢: ٦١، ١٣٨٧هـ.ش؛ گائو إيكس يانگ، روس پي بوكلي، ماهيت حقوقى ويژه ومنحصر به فرد اعتبارات إسنادى: ٣١١، ترجمه إلى الفارسية: ما شاء الله بنا نياسرى، مجله حقوقى نشريه مركز أمور بين الملل معاونت حقوقي وأمور مجلس رياست جمهوري، العدد ٣٥، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٨) انظر: رينهارد لنگريچ، اعتبارات إسنادي در حقوق تجارت بين الملل: ٤٤.

(١٩) انظر: محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداختهاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ٢٤٠، دانشكده حقوق وعلوم سياسي، دانشگاه طهران، الأستاذ المساعد: دكتر بهروز أخلاقي، ١٣٨٠هـ.ش.

(٢٠) انظر: مهدي هنرمند، مباني حقوقي اعتبار إسنادي در معاملات بين المللي، نشريه دادرسي، العدد ٧٥: ٥٧، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢١) انظر: محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداختهاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ٢٤٠.

(٢٢) انظر: جعفري لنگرودي، دائرة المعارف حقوق مدني وتجارت ١: ٤٢٠ ـ ٤٢١، مشعل آزادي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش؛ بهروز أخلاقي، بحثي پيرامون اعتبارات إسنادي: ٨١؛ حسين خزاعي، روشهاي پرداخت ثمن در تجارت بين المللي، مجله دانشكده حقوق وعلوم سياسي، دانشگاه طهران، العدد ٣٣: ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٣) انظر: سيد عباس موسويان، أبزارهاي مالي إسلامي (صكوك): ٢٢٥، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢٤) انظر: وحيد الخراساني، توضيح المسائل: ٥٩١؛ بهجت، رساله توضيح المسائل: ٤٦٢؛ علي السيستاني، توضيح مسائل المراجع، المسائل المصرفية، المسألة ٩؛ أبو القاسم الخوئي، توضيح مسائل المراجع، المسائل المصرفية، المسألة ٧؛ صادق الروحاني، المسائل المستحدثة: ٨٩.

(٢٥) انظر: مجتبى زماني فرهاني، اعتبارات إسنادي بازرگاني: ٩٠، انتشارات ترمه، طهران، ١٣٨٨هـ.ش؛ سيد عباس موسويان، أبزارهاي مالي إسلامي (صكوك): ٢٢٥، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٢٦) انظر: روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٨٦، مؤسسة مطبوعات دار العلم، قم المقدسة.

(٢٧) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط ٣: ٣٣٢، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط٣، طهران، ١٣٨٧هـ.ش؛ محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية ٣: ١٠٠، دفتر

انتشارات إسلامي، ط٢، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.ش؛ السيد حسن الإمامي، حقوق مدني ٢: ١٢١، كتاب فروشي إسلاميه، ط٣، طهران، ١٣٧٦هـ.ش؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٢: ٢٥٦، كتابخانه گنج دانش، ط٦، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(٢٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١١٦، نشر مدينة العلم، ط٢٨، قم المقدسة، ١٤١٠هـ.ش؛ روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٨٦، مؤسسة مطبوعات دار العلم، قم المقدسة؛ السيد حسن الإمامي، حقوق مدني ٢: ١٨٩؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

(٢٩) انظر: العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ٢١٥؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٥: ١٨٩.

(٣٠) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٣: ٩٨؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ٤٣٩.

(٣١) انظر: محمد تقي رفيعي، تحليل حقوقي قرارداد گشايش اعتبار إسنادي در حقوق إيران، نشريه حقوق خصوصي، دانشگاه طهران، العدد ١٢: ٦١، ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٢) انظر: المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٣: ١٢٧؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٥: ١٨٩؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٤٧.

(٣٣) انظر: رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ١٧٣، ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٤) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٣: ٣٣٢؛ ابن حمزة، الوسيلة: ٢٧٢؛ العلاّمة الحلّي، تبصرة المتعلمين: ١٠٧؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٣: ١٠٠؛ الكيدري، إصباح الشيعة: ٣٢٩.

(٣٥) انظر: محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداخت هاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ١١٤؛ رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ١٧٣، ١٣٨٧هـ.ش.

(٣٦) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ٢١٦؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد ٦: ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣٧) انظر: محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداخت هاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ١١٤.

(٣٨) انظر: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٤٦؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٥: ١٨٩؛ الكركي، جامع المقاصد ٦: ١٨٣؛ السبزواري، مهذب الأحكام ١٨: ٢٠٢.

(٣٩) انظر: محمد تقي رفيعي، تحليل حقوقي قرارداد گشايش اعتبار إسنادي در حقوق إيران، نشريه حقوق خصوصي، دانشگاه طهران، العدد ١٢: ٨١ ـ ٨٢، ١٣٨٧هـ.ش.

(٤٠) انظر: السيد محمد الموسوي بجنوردي، عقد ضمان، انتشارات مجد، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.

(٤١) انظر: روح الله الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٥، مؤسسة مطبوعات دار العلم، قم المقدسة؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٤: ١١٣، كتابفروشي داوري، قم، ١٤١٠ هـ.

(٤٢) انظر: محمد جعفر جعفري لنگرودي، الفارق ٣: ٢٦٦، كتابخانه گنج دانش، ط٢، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

(٤٣) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١١٣، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٤: ١٧١، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٣هـ.

(٤٤) انظر: عبد الكريم بن محمد الرافعي، فتح العزيز في شرح الوجيز ١٠: ٣٥٩، دار الفكر،

محيي الدين النووي، المجموع في شرح المهذب ١٤: ٢٣، دار الفكر، بيروت؛ شمس الدين السرخسي، المبسوط ٢٠: ٢٩، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ؛ عبد الله ابن قدامة، المغني ٥: ٨٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٤٥) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٦٦، انتشارات وجداني، ط٤، ١٣٧١هـ.ش؛ مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ١٦٢، كنگره جهاني بزرگداشت شيخ أعظم أنصارى، قم، ١٤١٥هـ. العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ١٥٥، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٣هـ؛ الكركي، جامع المقاصد ٥: ٣٠٩، مؤسسة آل البيت، ط٢، قم، ١٤١٤هـ.

(٤٦) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٢: ١٥٧؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٩٢.

(٤٧) انظر: السيد محمد الموسوي بجنوردي، عقد ضمان: ٨٨، انتشارات مجد، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٤: ٢٨٢، كتابخانه گنج دانش، ط٦، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(٤٨) انظر: العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١٤: ٢٨٣، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤ هـ؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٨٤؛ محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق ٤: ٤٤، انتشارات دارالعلم، بيروت، ١٩٦٥م.

(٤٩) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعه الدمشقية ٤: ١١٥، كتابفروشي داوري، قم، ١٤١٠هـ؛ السيد حسن الإمامي، حقوق مدني ٢: ٢٨٠، كتاب فروشي إسلاميه، ط٣، طهران، ١٣٧٦هـ.ش؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٤، ٢٢٥، كتابخانه گنج دانش، ط٦، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(٥٠) انظر: محمد تقي رفيعي، تحليل حقوقي قرارداد گشايش اعتبار إسنادي در حقوق إيران، نشريه حقوق خصوصي، دانشگاه طهران، العدد ١٢: ٥١ ـ ٩٦، ١٣٨٧هـ.ش.

(٥١) انظر: الطوسي، المبسوط ٢: ٣٢٤، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط٣، طهران، ١٣٨٧هـ.ش؛ العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١٤: ٣٤٢، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤ هـ؛ المحقّق الحلّي، شرايع الإسلام ٢: ٨٩، مؤسسه إسماعيليان، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ.ش.

(٥٢) انظر: السيد حسن الإمامي، حقوق مدني ٢: ٢٥٢؛ ناصر كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٤: ٢٢٨.

(٥٣) انظر: محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداخت هاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ١١١ ـ ١١٢؛ ما شاء الله بناء نياسري، جنبه هاي حقوقي اعتبارات إسنادي بين المللي: ٥٠٣، (رسالة على مستوى الدكتوراه)، من كلية الحقوق في جامعة الدكتور بهشتي، ١٣٨٩هـ.ش.

(٥٤) انظر: محمد تقي رفيعي، تحليل حقوقي قرارداد گشايش اعتبار إسنادي در حقوق إيران، نشريه حقوق خصوصي، دانشگاه طهران، العدد ١٢: ٧٦ ـ ٧٧، ١٣٨٧هـ.ش.

(٥٥) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعه الدمشقية ٤: ١١٥؛ العلاّمة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ١٥٧؛ العلاّمة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١٤: ٣٠٤.

(٥٦) انظر: رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ١٧٣.

(٥٧) انظر: محمد جعفر جعفري لنگرودي، الفارق ٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ السيد محمد الموسوي بجنوردي، عقد ضمان: ٤٥ ـ ٤٩.

(٥٨) انظر: جعفري لنگرودي، الفارق ٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦؛ كاتوزيان، حقوق مدني (عقود معين) ٤: ٢٢٥ ـ

.٢٢٦

(٥٩) انظر: بناء نياسري، جنبه هاي حقوقي اعتبارات إسنادي بين المللي: ٥٠٦.

(٦٠) انظر: ماهيت حقوقي ويژه ومنحصر به فرد اعتبارات إسنادي: ٣٢٤؛ مجتبى زماني فراهاني، بانكداري خارجي: ٦٧ ـ ٦٨، انتشارات ترمه، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.

(٦١) انظر: عبد الحميد اميرى قائم مقامي، حقوق تعهدات: ٨٠، نشر ميزان، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ محمد علي مرادي بني، حقوق وتعهدات بانك در پرداخت هاي اعتباري (رسالة على مستوى الماجستير): ٢٣٦؛ رحمن عمرواني، روابط حقوقي طرفين اعتبار إسنادي، مجله فقه وحقوق، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، العدد ١٦: ١٧٥.

عقد التأمين الصحّي
دراسةٌ في المسوِّغات الفقهيّة والمستند الأصولي

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد(*)

ممّا يتفق عليه العقلاء أن حاجات البشر هي موضوع المحمولات الفقهية، فكلما تطورت هذه الحاجات لا بُدَّ أن ترافقها تطورات العقل الحقوقي؛ لتحدد الالتزامات والاستحقاقات للعقود الجديدة.

لقد تطور الطبّ وتطورت أساليب العلاج والوقاية الصحية بتطوّر بيئة الإنسان وتعقدها، وبتطوّر المدنية وتعقيداتها، فصارت حاجة الإنسان إلى خدمات صحية وقائية أو علاجية حاجة ضرورية، وتحولت هذه الخدمات من نطاق الأفراد إلى نطاق المؤسسات، وصارت الخدمة الطبية سلعة اقتصادية، لها ثمن وكلفة وقيمة مالية.

مقابل ذلك فإن دساتير بلدان العالم اعتبرت حقّ المواطن في التمتُّع ببيئة صحية سليمة حقّاً طبيعياً ودستورياً، وحقه في الحصول على خدمات صحية من الدولة حقّاً دستورياً، ودعت الدول إلى بذل الجهد لتسهيل استيفاء المواطن لهذا الحقّ. إلاّ أن تعقيدات الحياة وتعقيدات وظائف الدولة حوَّل هذا الحقّ إلى حقّ إيجاد المؤسسات، وليس حقّ البذل، أي إن الدولة توجد فرص الاستشفاء، ويبقى على المواطن شراء هذا الانتفاع (الاستشفاء) من المؤسّسات الصحية ببدلٍ مالي، فخضع هذا الحقّ للمنطق التجاري.

وفي مقابل ذلك وجدت طبقات من الناس من أصحاب الدخول المحدودة، والفقراء الذين لا قبل لهم بالنفقات الباهضة التي يتطلّبها العلاج الطبي، فاختارت

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلِّية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

بعض التجارب الاجتماعية والسياسية فكرة التأمين الصحي، وأصدرت بعض الدول قرارات ملزمة على الدوائر الرسمية والأفراد لدفع أقساط إلزامية من أجور العاملين الشهرية لشركات تأمين؛ لأغراض خدمات طبية علاجية لهؤلاء.

وتوزّعت دول العالم في هذا الموضوع إلى أكثر من صنفٍ؛ منها: ما توفر لمواطنيها كل الخدمات الصحية مجّاناً؛ ومنها: ما تستوفي أجوراً رمزية، فتكون الخدمات الصحية مدعومة من خزينة الدولة؛ ومنها: ما تترك موضوع الخدمات الصحية للمواطن، يتعامل معها كتعامله مع أيّ سلعةٍ اقتصادية، لها عوض مالي وفق قوانين السوق.

واتخذت المؤسسات الصحية في دول العالم أكثر من نظام. ومن ذلك مثلاً: نظام المؤسسات الصحية المملوكة للدولة، ونظام المؤسسات التعاونية، ونظام المؤسسات الخاصة. وقد تجد أن هذه النظم جميعاً تعمل معاً، كلّ له نظامه الخاص وآليات عمله. إن تحوُّل قضية (العلاج الطبي) من استحقاق إلى سلعةٍ لها عوض مالي، غالباً ما يكون ثمنها مكلفاً جدّاً، جعل الناس تفكر في مواجهة هذا الحرَج؛ فالمرض يأتي فجأة وبغتة، والحوادث التي يحتاج المتعرض لها إلى خدمة طبية تأتي بلا حسبان، وقد تقع والمصاب بها لا يملك نفقات العلاج، وعندئذٍ يقع الإشكال الإنساني ومعضل المواطن، فقد يتطلَّب علاجه مبالغ طائلة، لا يملكها، ولا يملك بعضاً منها.

لأجل ما تقدَّم جاءت فكرة التأمين الصحي؛ لتزيل هذا القلق والحرَج، ولتقدِّم خدمة للمريض أو المصاب، من دون أن يترك لكي يموت أو تشتدّ عليه الأمراض والعاهات؛ بسبب عدم امتلاكه النفقات.

وملخص فكرة التأمين الصحي أن الفرد يتعاقد مع (جهةٍ؛ إما تجارية، أو تعاونية، أو مؤسّسة صحية) لكي تتولّى علاجه عند (الحاجة)، مقابل مبالغ مقسطة يدفعها لهذه الجهة بحسَب الاتفاق المبرم بينهما. وبهذا يتّضح أن التأمين الصحي:

١ـ عبارة عن عقد بين شخص ومؤسسة (تجارية، أو تعاونية، أو مؤسسة صحية).

٢ـ في العقد التزام من الشخص بدفع أقساط شهرية للمؤسسة ابتداءً.

٣ـ في العقد تلتزم المؤسسة بدفع نفقات علاجه إذا أصابه مرض، أو حادث يحتاج من جرائه إلى خدمات طبية.

ومؤسسات التأمين الصحي نوعان: إما مؤسسات تعاونية؛ أو مؤسسات تجارية تعمل في مجال توفير العلاج الطبي.

والمؤسسات التعاونية: مؤسّسات يستحدثها عدّة أشخاص، يدفع كل منهم مبلغاً من المال كلّ شهر؛ لتصرف على مَنْ يصيبه منهم ضررٌ صحّي. ولا يقصدون بهذا الاستحداث الربح، بل إعانة أنفسهم على الشدائد، بالتبرُّع من كلٍّ منهم إلى أفراد المجموعة اذا أصاب أحدهم المرض.

أما التجارية: فهي مؤسّسات ربحية مكونة من أشخاص مساهمين (من غير المؤمن عليهم)، هدفها ممارسة هذا العمل للحصول على الأرباح، والعمل ضمن قوانين السوق، فتفتح الأبواب للناس للتعاقد معهم، على أن يدفع الشخص المستأمن (طرف العقد) مبلغاً من المال شهرياً لهذه الشركة، فإذا ما أصيب بضررٍ صحّي تولَّتْ الشركة التجارية الإنفاق على علاجه، فإنْ لم يقَعْ له حادثٌ ولم يُصَبْ بمرضٍ ما، ومات، ليس له شيء مما دفع من أموال، وتذهب تلك الأقساط إلى الشركة. وغالباً ما تستثمر هذه الشركات أموال طالبي التأمين في استثماراتها الاقتصادية؛ لاستحصال الأرباح.

عقد التأمين الصحّي

يُراد بعقد التأمين أنه (عقدٌ بين طرفين، يهدف إلى مساعدة المستأمن على تجاوز الصعوبات التي تحصل من جراء وقوع حوادث أو إصابات مرضية، بتسهيل العلاج وتهيئة نفقاته. وأركانه ثلاثة:

١ـ **المستأمن**: الذي يطلب التأمين لنفسه ولأسرته.

٢ـ **الجهة المؤمنة**: وهي الشركة أو المؤسسة الصحية التي تقوم إما بدفع نفقات العلاج؛ أو إجراء العمليات العلاجية مباشرة بلا استيفاء الأثمان.

٣ـ **صيغة العقد**: وهي مجموعة البنود والشروط والموانع والمحترزات.

ويعرَّف أيضاً بأنه (اتفاقٌ يلتزم بموجبه شخص أو مؤسسة تتعهّد بضمان نفقات علاجٍ لآخر، أو هو وأسرته، وحسب ما تقتضيه بنود العقد).

وقيل: (هو عقدٌ بين شخص ومؤسسة، تقدّم الأخيرة خدمات طبية للشخص

المؤمن له نظير اشتراكات مالية).

والتأمين الصحي على نوعين: تأمين صحي تعاوني، وهو من عقود التبرُّع؛ وتأمين صحي تجاري، وهو من عقود المعاوضة. ويهدف التعاوني إلى تفتيت الأخطار والتعاون على تحمُّل الضرر المتوقَّع، وتخفيف وإزالة آثاره كاملة؛ أما التجاري فهو شركة أسهم، هدفها تحقيق الفوائد. ويؤسس التعاوني على فكرة التساند والتآزر الاجتماعي؛ بينما يؤسَّس التجاري على تحصيل الأرباح للمساهمين. وينطوي كلا العقدين على مقدار من الغَرَر، وجهالة العوضين. وسنناقش مدى اعتبار الغَرَر مبطلاً للعقد، ومانعاً من الانعقاد.

شروط عقد التأمين الصحّي

يشترط في العقد ما يأتي:

١ـ أن يحدّد طرفا العقد تحديداً كاملاً.

٢ـ يصحّ فيه اشتراط المستأمن لنفسه أو لغيره.

٣ـ يجوز أن يقتصر التأمين على أمراض محددة، ويجوز أن يطلق.

٤ـ يجوز أن تحدّد لسريانه مدّة محددة، ويجوز إطلاقه زمنياً.

٥ـ يحدّد القسط الشهري للمستأمن، ويحقّ للشركة أن تقوم بتوظيف أمواله في مجالات التوظيف الحلال، ويقتضي عرف العقد التنازل عن الأرباح المتولّدة عن التوظيف.

٦ـ لا يجوز أن يعطي المستأمن البطاقة الائتمانية لغير المؤمن له.

٧ـ لا يجوز ادّعاء المرض للحصول على الأموال. كما لا يجوز التقليل من خطورة المرض لإنقاص كمية الإنفاق.

٨ـ تدفع الأموال في التأمين التعاوني تبرُّعاً، وتدفع في التجاري استحقاقاً.

٩ـ يجوز أن تؤمن جهة خيرية أو مؤسسة وقفية لأشخاص.

١٠ـ يجوز إذا تعدَّتْ النفقات كمّية الأقساط أن يعود المؤمن على المستأمن بالباقي إذا اشترط ذلك مقدّماً.

الإشكالات الفقهيّة على عقد التأمين الصحّي

يرى أغلب الدارسين أن في عموم عقود التأمين (التجارية)، أيّاً كان موضوع التأمين، موانع للانعقاد، وضعاً وتكليفاً؛ وذلك للإشكالات التالية[1]:

أوّلاً: لاشتمال هذه العقود على معاملة غررية؛ لأن كلا طرفي العقد لا يعرف على وجهٍ مقبول عقلاً ماذا عليه؟ وماذا له؟ ناهيك عن التحديد بالضبط، ومن جهة الشخص الذي يطلب التأمين ضدّ (خطرٍ ما) فإن ذلك الخطر قد يقع وقد لا يقع أبداً، فتذهب أمواله هدراً، أو أنه قد يُصاب بمثل هذا الخطر في الشهر الأول من عقد التأمين، فيكون قد دفع قسطاً واحداً، وتكفّلت الشركة بالإنفاق عليه بما يعادل أقساط سنوات عديدة.

ولورود الحديث النبوي من أنه‌ﷺ نهى عن بيع الغرر فإنه قد يشمل النهي هذه العقود؛ كونها غرريةً ممنوعةً شرعاً بموجب الحديث.

وسيفرد البحث لمناقشة هذا الاعتراض في مطلبٍ مستقلّ؛ لأن هذا الإشكال هو أبرز الإشكالات وأهمها.

ثانياً: لأن هذه العقود ضرب من ضروب المقامرة؛ لما فيها من المخاطرة في المعاوضات المالية من الطرفين، فتدخل في عموم حرمة القمار، وكأنّ هذه العقود من الرهان المحرَّم.

ويناقش هذا الإشكال بأنه على الأقل ليس مما تعارف الناس على أنه من القمار، وأن الفرد حينما يؤمّن فليس لأجل كسب المال، بل لتفادي الشعور بالقلق إزاء محدودية الدخل والخشية من الحوادث والأمراض. كذلك فهو من جهة الشركة ليس كذلك، بل هو عمل مهني (فهي تمارسه عملاً مهنياً مبنياً على حسابات إحصائية)، تقدم فيه خدمة معتبرة عقلاً وشرعاً، وهي تكفل الإنفاق على (مريضٍ). وقياسه على القمار ليس فيه مناطٌ مشترك.

ثالثاً: إن غرم شركة التأمين للمريض غرم بلا جناية صادرة منها، مباشرة أو تسبب، وهي غنم للمريض بلا جهد مبذول منه أو عوض، ولا سيَّما إذا بلغت التكاليف أكثر من الأقساط، كما إذا حصلت في بواكير انعقاد العقد، ففي ذلك كله إلزامٌ بما لا يلزم شرعاً.

ويناقش هذا الإشكال بأن غرم الشركة لم يأتِ من جراء التسبُّب أو المباشرة، إنما من جراء التعهد والالتزام للمؤمن بأنها التي ستقوم بدفع نفقات العلاج، مهما كانت كمية الأقساط المدفوعة.

رابعاً: تشوب هذه العقود شبهة الربا، وذلك:

أ- إذا دفعت الشركة للمؤمن عليه أكثر مما دفعه من أقساط، فتعامل الأقساط على أنها قرض جرّ منفعة.

ويناقش بأن دفع الأقساط بموجب العقد ليس قرضاً، لا في النية، ولا ينصّ عليه في التعاقد، فلا يعامل المال معاملة القرض، إنما يدفع (عوضاً) لأمر متوقّع حصوله في المستقبل يتطلّب إنفاقاً مالياً.

خامساً: إن هذه العقود في بعض صورها مصداق (لأخذ مال الغير بلا مقابل بالباطل).

ويناقش بأن هذا حكمٌ عام، بلا حيثية فقهية تعلل اعتبار هذا النوع من جنس أكل المال بالباطل.

مسوِّغات المجوِّزين

نظر دارسون آخرون للموضوع من زاويةٍ أخرى، ومالوا إلى الجواز؛ للمسوِّغات التالية:

المسوِّغ الأوّل

إن هذا العقد يحقق مصلحة مشروعة (قطعية، كلية، ضرورية)، ولكون المصلحة دليلاً شرعياً على الجواز فعقد التأمين الصحي جائز.

ويناقش بأن دليل المصلحة سائغٌ إذا لم يوجد شاهدٌ شرعي على إلغائه، حتّى تكون مصلحة مرسلة، على خلاف معروف بين الأصوليين، ولأنه ينطوي على تصرف غرري فقد وجد نصٌّ يُلغي اعتبار هذه المصلحة، فلا تصلح دليلاً على جوازه.

المسوِّغ الثاني

من المتفق عليه أن الأصل في المعاملات المدنية الإباحة، حتّى يقوم دليلٌ يقيني

على التحريم؛ لأن الاشتغال اليقيني يستلزم شاغلاً يقينياً، وحيث لا شاغل شرعي مقطوع به فالأصل إباحة مثل عقد التأمين الصحي. وعلى الأصل تترتّب صحة التفاصيل.

والجواب: إن الاباحة الأصلية مشروعة بعدم المانع، فإذا وجد بطل الاستدلال بالأصالة. والمانع موجودٌ.

المسوِّغ الثالث

إن التأمين الصحّي في ظلّ الأوضاع المدنية أصبح ضرورة من ضرورات المجتمع، فيدخل، حتّى مع التسليم بوجود الغَرَر، ضمن قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)، ولا سيَّما أن الغَرَر محتمل ومعقول ومرضيّ به.

ويناقش بعدم التسليم بالمقدّمة؛ إذ إنه لم يصِلْ الأمر في وصف التأمين الصحي إلى الضرورة الملجئة التي لا مندوحة عنها في التدابير الحكومية التي تكفل تأمين العلاج للناس، وضرورته العرفية هذه ليست معتبرةً شرعاً حتّى يدخل في مسوِّغ العنوان الثانوي، فيأخذ حكم العناوين الثانوية.

وقد ألحق بهذا الاستدلال أنه من مستلزمات التقدُّم الاجتماعي.

وأجيب بأن التقدُّم الحقيقي والشرعي ما اندرج ضمن كليات الشريعة، وليس كل ما يسرّ وضعاً ما فإنه يعامل معاملة المقدّمة الضرورية مطلقاً.

المسوِّغ الرابع

قال دارسون: يمكن إدراج عقد التأمين الصحي ضمن عقود المضاربة.

والجواب: ربما يكون الفرض صحيحاً إذا كان المؤمن عليه من المساهمين في شركة التأمين، فيأخذ من أرباحه، على افتراض صحّة المعاملة.

والحقُّ أن مال المستأمن غير المساهم قد خرج من ملكه إلى ملك الشركة، بينما مال المضاربة يبقى على ملكه، ويستحقّه الورثة.

ثم إن الربح في المضاربة بين الشريكين نسبة مئوية، بينما هو في عقد التأمين إما خسارة محضة، أو ربحاً محضاً للشركة، وكذلك إما تغطية لنفقات علاجية

للمريض، أو تذهب كلها للشركة.

المسوِّغ الخامس

قاسه آخرون على الوعد الملزم، كالوعد بقرضٍ أو إعارة، أو الوعد بتحمل خسارة للغير، سواء كان تبرعياً محضاً أو معاوضياً.

ويناقش بأن أصل الوعد الملزم مسألة خلافية، فكثيرٌ من الفقهاء لا يقول بإلزامية الوعد، حتّى لو نطق به الواعد.

وتنزُّلاً فإن في عقد التأمين معاوضة عقدية عليها ضمان العقد، وهذا أمر لا يتمتع به الوعد الملزم.

المسوِّغ السادس

كيَّفه آخرون على أنه من قبيل: ضمان شخصٍ لآخر ما يقع له من أمرٍ مجهول الماهية والوقت، مثل: خطر حوادث الطريق، أو ضمان وقوع عدوى مرضية.

ويناقش بأن هذا الضمان إما مقابل شيء (كمعاوضةٍ على مجهول)، وهنا المشكل؛ أو تبرعية بقصد الإحسان، وهي (لا تنطبق على عقد التأمين).

المسوِّغ السابع

جعله آخرون مثل: الراتب التقاعدي، فهو أقساطٌ مأخوذة من الموظف لحين التقاعد، على أن تصرف له كرواتب، ولا يعرف متى يموت حتّى تتوقَّف خزينة التقاعد عن صرفه له.

والجواب: إن ذلك حقٌّ التزمت به الدولة كجزءٍ من الأجر المدفوع للموظف، يراعى فيه ما قام به الموظَّف من خدمات عامّة للناس.

المسوِّغ الثامن

اعتبره دارسون مثل: دية العاقلة، فالعاقلة تدفع دية القتل الخطأ من دون مقابل من القاتل، ولا تسبّب منها بالقتل.

والحال أن ذلك حكمٌ من الأحكام، وليس من العقود.

المسوِّغ التاسع

قاسه آخرون على عقد الحراسة الليلية، بحيث لا يغرّم الحارس قيمة المسروق من آخر إنْ لم يظهر منه تَعَدٍّ أو تفريط أو إهمال.

وعندي أن كلّ موجبات الرفض المتقدّمة، وحيثيات عدم الصحة الانعقادية وكذلك كلّ مسوّغات القبول، ودعوى صحة العقد أصالة، بحاجةٍ إلى مراجعة وتأمُّل، بل كلّها أدلة غير كافية وغير منتجة، ولا تنهض بمطلوبها ومنها أيضاً.

المسوِّغ العاشر

إن ضمان العاقلة لدية الخطأ كان قبل الإسلام وفي الديانات السابقة، وهو نمطٌ من التأمين بصورةٍ بدائية، وإقرار الشارع له إقرار لعقد التأمين في الجملة[٢].

المسوِّغ الحادي عشر

إن عقد التأمين يوجب الشعور بالأمن من الخطر، وهو تعاون على البرّ والخير، ولأنه لا ينطوي على ظلمٍ أو موانع أخرى فإنه تستظهر فيه الصحّة[٣].

محاولات التكييف الفقهي لعقد التأمين الصحّي

يمكن إدراج عقد التأمين الصحّي فقهياً ضمن العقود التالية:

١ـ الهبة المعوَّضة. قال الفقهاء: هي عقد يقتضي تمليك عين من غير عوض، تمليكاً منجزاً، مجرداً عن القربة. وقد أجاز الإمامية والحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة اشتراط العوض في عقد الهبة، بشرط أن يكون معلوماً، وقالوا: رغم أن لفظ العقد عقد هبة، إلاّ أن جوازه جواز البيع، وعنوا بذلك أنه هبة ابتداءً ومعاوضة انتهاءً. وبهذا أشبه هذا عقد التأمين؛ لأنه نصٌّ على تمليك أموال، فهو هبةٌ من المستأمن لشركة التأمين، بمعاوضة الالتزام بدفع نفقات العلاج، مع معلومية إجمالية للعوضين.

لكنْ: لا يخطر على البال ولا ينعقد في النية أن المستأمن حين يدفع الأقساط

يدفعها هبة، فلا يصحّ افتراض ما لا يتصوَّر. إضافة إلى أن الحال أن الأقساط التزامات مالية مقرّرة ومفروضة، فافترقت عن الهبة.

٢. كونه من عقود الاشتراط لمصلحة الغير. إذا تعاقدت مؤسسة لضمان العاملين منها صحياً، أو تعاقد شخص لضمان نفسه وأسرته صحياً، فهذا جائزٌ بجواز الاشتراط الصحيح في العقد لمصلحة الغير، فيجوز أن تكون فائدة العقد لمصلحة الغير.

٣. كونه من فقه الضمان: والضمان أن يتعهّد شخص بمالٍ أو بنفس للغير.

والتعهُّد بالمال نوعان:

الأول: كفالة السداد عن مدين، فالمدين مضمون عنه، والضامن في التعهد ليس المدين أصلاً، إنما بالتعهُّد أصبح الضامن بحكم المدين.

الثاني: ضمان الشخص للسداد عن نفسه، فالضامن أصلاً هو المدين.

وفي عقد التأمين أن تصبح شركة التأمين ضامنة (لشخصٍ ما) يحتاج خدمات صحية، وتتكفّل بالضمان، فهذا دفع لنفقات هذه الخدمات من ضامن.

والأساس أن للمريض في ذمّة الضامن أموالاً مرصودة عنده لأغراض دفع نفقات العلاج. وهنا يلزم:

- أن يخوّل المضمون شركة التأمين في التصرف بالأقساط.

- ويخوّلها في صرف ما زاد على الأقساط المدفوعة إذا كان العقد يقضي بالرجوع عليه في ما زاد عن المدفوع.

- ويخوّله في هبة ما زاد من أقساطه المدفوعة لشركة التأمين إذا استوفى علاجه بأقلّ ممّا أودعه عندهم.

ويقرر الفقهاء في عقد الضمان أنه بمجرد انعقاد عقد الضمان ينتقل الالتزام إلى الضامن، وتبرأ ذمة المضمون منه، إلاّ أنه من البداهة أن يرجع الضامن على المضمون عنه إذا أدّى عنه بإذنه زيادة، ويرجع المضمون على الضامن بالباقي الفائض عن وديعة المال المدّخر للإنفاق على العلاج إذا حصل فائض بالاستيفاء. بَيْدَ أن هذا لا يحصل في عقد التأمين.

ويشترط الفقهاء لصحّة الضمان العلم بمقدار المال المضمون. وهذا على وجه التحديد لا يحصل، فلا تدري شركة التأمين... كم ستنفق على المستأمن. لكنهم

قالوا: إذا رضي المضمون له من الضامن ببعض المال أو أبرأه من بعضه جاز؛ ذلك لأنه صاحب المال، وله إسقاطه وهبته، ولأن الضامن لا يجوز أن يرجع إلاّ بما أدّاه عنه فعلاً.

واختلف الفقهاء في مَنْ الذي يُطالب بالسداد؟ هل هو الضامن أو المضمون عنه؟

قال الأكثر: لما كان الضمان يفيد التضامن بين المدين والضامن فلصاحب الحقّ مطالبة مَنْ شاء منهما، أو مطالبتهما معاً على وجه التفرُّد بالدفع، أو الاشتراك.

قال غيرهم: لا يطالب الضامن إلاّ بعد تعذُّر مطالبة المدين الأصلي؛ لأنه المشغولة ذمته أصلاً بالدين.

وهنا افترق الحال، ففي عقد التأمين لا يطالب المضمون، بل تسقط مطالبته مطلقاً، وتنحصر المطالبة بشركة التأمين. وقال فقهاء الإمامية: لما كان الضامن قد نقل حقّ الدائن إلى ذمته فإنه هو المطالب، فإذا انتهت الكفالة رجع صاحب الدين إلى الأصيل.

٤ـ **في فقه الكفالة**. وصورته: أن تقول شركة التأمين للمستشفى (المؤسسة الصحية) التي تقدم العلاج: أنا كافل المريض، وضامن ديونك عليه بموجب صكّ التأمين.

وهنا: مع قبول الدائن ينعقد التوثيق.

وقد سمّى فقهاء الشافعية كفالة الدين بالضمان؛ لأنها كالضمان لجهة كونها ضمّ ذمّةٍ إلى أخرى في المطالبة، وقيل: في الدين.

وقال المالكية: هي شغل ذمّة بالحقّ؛ لقول الرسول‘: (الزعيم غارم).

أقول: هل يمكن اعتبار الضمان الصحي كفالةً مشروطة مضافةً إلى المستقبل، كالتزام شركة التأمين بـ (دفع ما تفرضه المؤسّسة الصحية أو ضمان دينها) عند مرض المستأمن أو المضمون عنه.

الجواب: إن الفقه الإسلامي ينظر للالتزام عند حلول الفرض. وأكثر الفقهاء يرَوْن أن ذلك الالتزام معلَّقٌ على مجهول.

فإذا كانت كفالة شركة التأمين هي نقل الدين من ذمّة المريض إلى ذمة الشركة فنحتاج إلى عقدٍ ورضا، ولا رضا إلاّ مع وجود سبب الالتزام بالجَزْم. وحيث إن المرض لم يكن ساعة الانعقاد ففي العقد مشكلٌ. ولما كانت غالب عقود التأمين

كفالة مقيدة مشروطة ومعلّقة على (ما سيحصل) فمن الصعب تنزيل شركة التأمين منزلة الكفيل لدين المريض. فضلاً عن أن هذه الكفالة هي كفالة بعوضٍ، وهي غير جائزة عند الحنفية مثلاً، حالها حال الكفالة المصرفية لشخصٍ مقابل وضع مبلغ الكفالة واستيفاء أموال أخرى مقابل عمل الكفالة. إلاّ إذا كيِّف الأمر على أن المكفول يجعل (جعالة) للكافل، قالوا: نعم: إنْ لم يكن مشروطاً في عقدٍ فهي جائزة، وإنْ كان مشروطاً فالكفالة صحيحة، والشرط باطلٌ؛ لأن الكفيل في حكم المقرض، والزيادة هنا (ربا).

وشاطرهم المالكية في ذلك؛ لقول الرسولﷺ: (ثلاثة لا تكون إلاّ لله: القرض والضمان والجاه).

ومن مشكلات هذه التكيّفات أنها من نمط الصفقتين في صفقة، وهو عمل عليه نهيٌ؛ لأن الكفالة بشرط العوض تضمنت عقدين (الكفالة؛ المعاوضة على فعل).

ومن جهة مقدار المال المكفول قال المالكية: إن جهالة الدين غير مانعة من صحة الكفالة.

بينما قال الشافعية: يلزم أن يكون الدين معلوماً جنساً وقدراً وصفة؛ لأنه إثبات مال في الذمّة، فأشبه البيع والإجارة.

واستدلّ الحنابلة على صحة ضمان المجهول مقداره بقوله تعالى: ﴿**وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ**﴾. ولا يعرف مقدار حمل البعير بالضبط والتحديد والجنس والصفة.

وفي صدد كون المال المضمون سيكون، فهو غير كائن ساعة العقد، قال الحنابلة: يصحّ ضمان ما سيؤول إلى اللزوم، كضمان نفقة الزوجة للمستقبل من الأيام، مع أن مقدارها غير معلوم عند عقد الكفالة، وقالوا: إنه لما جاز ضمان الدرك (ما يحصل فجأة غير متوقع) جاز ضمان (نفقات مرضٍ ما).

ووجدتُ أن فقهاء الإمامية أيضاً يصحّ عندهم ضمان ما سيؤول إلى اللزوم، كضمان مال الجعالة قبل الفعل، لذلك نصّ فقهاؤهم بالقول: (ويصح ضمان المجهول على الأقوى، وضمان الدرك).

إشكالية الغَرَر في عقد التأمين

وقد لاحظ الباحثون في عقد التأمين الصحي موضوع الغَرَر في العقد، وعدّوه مانعاً من صحة الانعقاد. والمشكلة الأساسية في الغَرَر (مجهولية الثمن أو المثمن أو كلاهما)، فهل هو فعلاً مانعٌ من انعقاد العقد؟

إن صور الغَرَر تكمن في جهالة كمية المبالغ المدفوعة من المؤمن وفي مقدار كفلة العلاجات المدفوعة من المؤسسة الصحية أو ثمن العمل المطلوب عند معالجة المرض، فهذه يصعب تحديدها، وتشكّل جهالة بالعوضين، وتقع تحت محذور ما رُوي في الحديث النبويّ الشريف من أنهﷺ نهى عن بيع الغرر.

ويُعرَّف الغرر لغةً بالخدعة، فكما جاء في لسان العرب: غرّه يغرّه غرّاً أي خدعه، جاء في الحديث: (المؤمن غرّ) أي ينخدع؛ لطيبته ولينه، وقد ورد في كتاب الله: ﴿**وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ**﴾، أي لا يخدعك الشيطان بتزيينه الحياة الدنيا.

وفسرته كتب اللغة الأخرى بالمخاطرة. واعتمد الشيخ الأنصاري في المكاسب هذا المعنى، وإن أضاف له ما ورد في القاموس: إن معنى غرّه أي خدعه وأطمعه، وفسره ماهية بالجهالة.

أما المعنى الاصطلاحي فلم يبتعد عن المعنى اللغوي للغرر كثيراً، فقد قيل: هو الجهالة المؤدية إلى التشاحّ الذي يمنع من تنفيذ الصفقة؛ وقالوا: هو المخاطرة المفضية إلى التنازع.

فإذا عرفنا أن الغرر هو الجهالة المفضية إلى التشاحّ فهل ينطوي عقد التأمين على ذلك؟ وهل الغرر ذاك مانعٌ من شرعية العقد؟

الجواب: إن هناك ثلاثة مسالك أصولية في التعامل مع هذا الموضوع:

١ـ مسلك القائلين بالقياس والتأسيس على العلة المستنبطة: يتساءلون لماذا نهى الله عن بيع الغرر؟ أليس العلة في النهي لكي لا يكون هناك تنازع؟! وبتطبيق علة القياس لا يجدون أن هذا الغرر مانعٌ؛ لأن عقود التأمين لم تجرّ إلى تنازع، إنْ لم يكن العكس.

٢ـ مسلك القائلين بالعموم: يرَوْن أن بعض ألفاظ الحديث قد يَرِدُ خاصّاً ويُراد به العام، فكلمة البيع لفظ خاصّ، ولكنْ يُراد به عموم التعاقدات، كما ورد في آية من

سورة الجمعة: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، فاشتمل على عقد الإجارة والنكاح الذي ينعقد في وقت صلاة الجمعة، فيقع المتعاقد في الإثم...إلخ. وعليه فإن الغرر إذا تحقق في عقد التأمين فهو مانعٌ من صحة الانعقاد.

٣. **مسلك حجِّية الظهور اللفظي**: يرى أن الظهور على البيع فقط لا يسري موضوع الغرر إلى بقية العقود، وعليه فلا يشكِّل الغرر مانعاً من صحة العقد.

فالإشكال منحصرٌ في المسلك الثاني، لكنْ هل الغَرَر على المسلك الثاني مبطل للعقد، أم أن المبطل هو الغرر الفاحش، بدليل أن عقود المزارعة والشركات والمضاربة وبيع الخيار وبيع الشرط كلّ تلك العقود فيها قدر من الغرر، فلو كان مطلق الغرر مانعاً من الانعقاد لكانت كلها باطلة، فلا يخلو الأمر من ضرورة القول: إن الغرر المانع هو الغرر الذي يفضي إلى التنازع، أو ينطوي على جهالة فاحشة مانعة من التنفيذ، كما هو المستفاد من فهم الغرر من التقييد المقامي؟ وعليه هل التأمين الصحّي ينطوي على غَرَر كبير مفسد للعقد أو لا؟

يُلاحَظ أن عقود التأمين الصحي، التي تتّسم بالقسط المالي الثابت، وبالمقارنة النهائية للكثير من الحالات، وجد أنه لا يوجد في أكثرها غبنٌ أو غَرَرٌ فاحش.

ويُلاحَظ أيضاً أن عقد التأمين الصحي وإنْ كان عقداً تجارياً، بَيْدَ أنه قائم على أساس تعاوني، فهو عقد تعاوني في مقاصده، وليس فيه ما يؤدي إلى الخديعة أو يقترب منها، كما علق الشيخ الغروي، وليس فيه خطرٌ معاملي، بحيث يؤدي إلى التنازع، كما قال الشيخ الانصاري، كما أنه ليس فيه غرر من النوع الفاحش الذي يضرّ بالعقد، كما عبَّر عنه الزرقا، وليس من الجهالة التي تمنع تنفيذ العقد من الطرفين، وليس هذا العقد مظنّة لنشأة العداوة والبغضاء، وأكل المال بالباطل.

لكلّ هذا، وبدراسة الوضع الاجتماعي دراسة موضوعية، ربما ينتهي الفقهاء إلى أن الغرر الموجود في عقد التأمين الصحي غررٌ غير مانع من العقد.

الشكّ في بقية العامّ بعد التخصيص

عند الشكّ في أدلة النهي عن الغرر في هذا المورد وفي غيره يمكننا التمسك بالعام في مقام الشبهة المفهومية للمخصّص المنفصل. وتقريب الأمر أن هناك أدلّةً عامة

أو مطلقة يندرج تحتها أفراد ومصاديق، مثل: كل شيء لك طاهر، وأحل الله البيع، و﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾. فالكل لفظ عام دالّ على العموم؛ لأنه جمع محلى بـ (ال) الاستغراقية، مقابل هذا العموم هناك أدلة مقتضاها التخصيص لهذه العمومات، من قبيل: (إلاّ ما تغيَّر لونه أو طعمه أو رائحته)، أو يأتي النهي عن العقد الغرري فيكون مخصصاً لقوله: ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾، أو العقد الربوي المخصِّص لقوله: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾. وأدلة التخصيص هذه تارةً تكون واضحة المفهوم ومعلومة المصداق؛ وأخرى ينتابها الغموض والإجمال، فهل يسري إجمال الدليل المخصِّص للشبهة المفهومية إلى العام أم لا؟

توضيح ذلك: إذا ورد نصٌّ عام، وورد نصٌّ مخصص لذلك العام، ووقعت شبهة في مفهوم المخصِّص، فما الحكم؟

مثاله: موردنا هذا. فهناك نصٌّ عام يقول: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، ومن الواضح ضرورة تنفيذ العقود العرفية التي يقرّر العرف أنها عقد تامّ، يقابله نصٌّ خاص يأمر بعدم الوفاء بالعقد الغَرَري، وقد وقع الشكّ في مفهوم الغَرَر بين الأقلّ والأكثر، أي لا نعلم هل الغرر المانع هو الغرر الفاحش المؤدّي للنزاع أو عموم أيّ جهالة في العوضين؟ فالغرر الأقلّ هل هو خاصّ بالغرر المؤدّي للنزاع؛ والغرر الأكثر هل هو الأعم منه ومن غيره من أنواع الجهالة في العوضين؟ فإذا ورد مثل هذا الشكّ فما الموقف المنهجي؟

يقول الأصوليون: إن إجمال النص لا يسري إلى العام؛ لأن ذلك العام قد انعقد ظهوره بشكل كامل، وعندما يرد الدليل المخصص فإنه يخصِّصه في القَدْر المتيقَّن، وهو الغرر الفاحش المؤدي للنزاع، ولكنْ لا يستطيل التخصيص في ما عدا ذلك؛ لأن الدليل الخاصّ لا تعلم حجِّيته في القدر الزائد، فإذا خرج القدر المتيقَّن من تحت العام بحجّة المخصّص بحجّة أخرى فيبقى القدر الزائد في حجية العام.

والمثال الذي أورده السيد الشهيد الصدر في الحلقات كافٍ في الإيضاح، قال: لو ورد (أكرم كل فقير)، ثم جاء المخصِّص أنه لا يجب إكرام فسّاق الفقراء، وتردَّدنا في مفهوم الفسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص مرتكب الكبيرة، فمقتضى الحجِّية ظهور العام في عمومه في مورد الإجمال ووجود المقتضي؛ لما تقدَّم من أن المخصِّص المنفصل لا يهدم الظهور فقط، إنما يتقدَّم عليه بملاك الأظهرية، لذلك

فالثابت أن المخصص منحصرٌ بفاعل الكبيرة، أما مرتكب عموم الذنب فلم يثبت بحَسَب الفرض، فيبقى العام على حجِّيته.

من هنا نقول: إن الغرر الذي نهى النبيّ‌صلى الله عليه وآله عنه إذا اعتمدنا هذه النتيجة الأصولية منحصرٌ في ما يؤدي إلى النزاع، فإن سقط ذلك المعيار فحينئذٍ لا ملجأ لنا إلاّ التمسُّك بـ ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾؛ بوصفه عامّاً بقي عمومه نافذاً بعد التخصيص.

وهنا لا بُدَّ أن نلفت الأنظار إلى أن عقود التبرُّع والتعاون كقاعدة عامة لا يدخل فيها معنى الغرر؛ لأن الإمامية لا يقرون العمل بالقياس، وإنْ كان أغلبهم ينقح مناط النهي؛ ولأن طبيعة عقد التأمين الصحي طبيعة تعاونية، فمسألة التأمين رغم ظاهرها المعاوضية تحمل معنى التضامن. ويظهر الجواز أكثر إذا كانت أطراف العقد كلها تندرج تحت الإطار الحكومي العامّ، فالعنصر الغرري هنا لا يتصوَّر كثيراً؛ إذ لا معنى لتصور النزاع في ذات الإطار الواحد. فلا نرى بأساً حتّى مع وجود القصد الربحي؛ فإن الاستئجار لقضاء الفوائت فيه قصد الربح، لكنه قصدٌ لا يتنافى مع القربة. وعلى مثل هذه ربما قرب الفقهاء أخذ الأجرة على الواجبات.

دليلٌ ثالث من أدلة الجواز: قاعدة الحرَج: وهي كما تنطبق على الأفراد تنطبق على المجتمعات أيضاً: «المشتقة تجلب التيسير»، يمكن أن يكون نطاق العمل بها الفرد، ويمكن أن يكون العمل بها في المجتمع. ففي الوقت الحاضر حين تكون المؤسَّسات الصحية غير مجانية فإن حَرَجاً شديداً يصيب الناس، ولا سيَّما الطبقات الفقيرة؛ نتيجةً لعدم جواز عقد التأمين الصحي؛ وذلك أن مصالح الناس تنقسم ثلاثة أقسام: الضروريات والحاجيات والتحسينات (تقسيم الشاطبي)، والاستشفاء إنْ لم يكن من الضروريات فهو من الحاجيات، فقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ يبيح للناس العقود ولو كان فيها ذلك المقدار اليسير من الغَرَر؛ إذ المنع من التأمين الصحي يشكِّل حالةً حرجية موجبة للتيسير، فقد ورد في الكافي والتهذيب والاستبصار: عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحسن، عن رباط، عن عبد الأعلى قال: قلتُ لأبي عبد الله‌عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، كيف أصنع بالوضوء، قال‌عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله، قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾، امسَحْ عليه.

يقول البجنوردي: هذه الآية، والحديث الوارد عن الإمام، تدلّ على أن رفع الأحكام الحَرَجية هبة لهذه الأمة؛ كرامةً لنبيِّنا محمدﷺ، فلا يمكن أن يكون المراد من النصّ عدم القدرة على الامتثال؛ لأن ذلك يكون قبحاً؛ للتكليف بما لا يطاق، أي إن المراد أن الحكم الشرعي الموجب للعسر على النوع أو على الشخص موجبٌ للتيسير، والعسر النوعي لرفع الحكم من باب أَوْلى، ولو كان لبعض الأشخاص ليس عُسْراً؛ لأن دليل قاعدة رفع الحَرَج من أدلة العنوان الثانوي.

تكييف عقد التأمين الصحّي على فقه الصلح

يُعرِّف الفقهاء الصلح على أنه «عقد وضع لرفع المنازعة». وهو تعريف الحنفية والشافعية وكثير من فقهاء الإمامية. وقد اتكأ التعريف على الغاية من تشريع العقد التي ليس بالضرورة هي جوهر التشريع، إنما بعض المستفادات منه. ومن الغريب أن الفقهاء لم يقيِّدوا المنازعة بعد حصولها حتّى يكون الصلح إحدى ضمانات العقد أو وسيلة لإنهاء المسؤولية العقدية. لكنْ يتسالم الفقهاء على أنهم لم يقصدوا بكون المنازعة شرطاً في صحة الانعقاد بحيث لا يصحّ عقد الصلح إلاّ عندما تسبقه خصومة أو نزاع.

ويعرِّفه الحنابلة أنه عقدٌ يتوصل به إلى الإصلاح بين المختلفين، وهو أعمّ من أن يرتب على النزاع، فيدخل فيه التعويض عن المتلفات بدون حكم القاضي.

وعرَّفه المالكية أنه انتقالٌ عن حقٍّ، أو دعوى بعوضٍ لرفع نزاع قائم أو خوف وقوعه. وفي مجلة الأحكام العدلية وتعريفات القانون أنه (عقد يحسم به نزاع، أو يتوقى به حصول نزاع). فالخصومة والتنازع ملحوظٌ في المفهوم بتركيز عند الفقهاء، حتّى أن بعضهم يرى أنه لا يصحّ ابتداءً بدون منازعة سابقة على الانعقاد.

ومقابل ذلك هناك اتّجاه يرى أن الصلح عقد عامّ مشرَّع لتصحيح أوضاع غير رضائية، سواء في الحيز القضائي أو الديانتي.

وقد ناقش هذا الفريق رأي مَنْ سبقه بأن الحكمة من التشريع ليس بالضرورة اطّرادها. قال صاحب الجواهر: «إن الصلح من الأحكام التي لا تقتضي تخصيصاً أو تقييداً لعموم الدليل أو إطلاقه». واستدلوا على رأيه بأنه لما جاز الصلح على خصومة

متوقّعة في الواقع معدومة، فلما جاز على حقوقه ـ في الواقع ـ جاز العقد مطلقاً.

وعلى هذا الخلاف فقد ترتب على ذلك اتجاهان: **أوّلهما**: إن عقد الصلح عقدٌ مستقل؛ **والثاني**: إنه عقدٌ تابع.

اختار الشيخ الطوسي من الإمامية، ومشهور الحنفية، وقول الحنابلة والظاهرية، وقولٌ للمالكية، أنه ليس عقداً مستقلاً، إنما هو عقد تابع لفضّ نزاع.

بينما ذهب ابن إدريس والشهيد الأول من الإمامية إلى أنه أصلٌ في نفسه، فقال: «وهذا أصح القولين وأشهرهما؛ لأصالة عدم الفرعية».

والراجح عندي القول الثاني؛ لأن النصوص المشرِّعة للصلح أفردته بنفسه، ولم تخصِّصه كما خصصت الخيارات بعقد البيع.

ويحتجّ أصحاب هذا الرأي على خصومهم، الذين أجازوا الصلح على غير المعلوم، أنهم لمجرد قولهم ذاك يجب أن يخرجوه من ملحقات البيع والإجارة؛ لأن شرطهما معلومية العوضين. والحقّ أنه عقدٌ مصحِّح لوضع سابق، بحيث يعدل ترتيب الحقوق والالتزامات، وإنْ كانت صحة الانعقاد لا تتوقَّف على نزاعٍ.

وإذا أردنا تطبيق فقه الصلح على التأمين فإن الطرفين يتصالحان على:

١ـ أن يدفع المستأمن قسطاً مالياً محدّداً شهرياً إلى شركة التأمين، «هبة خالصة» غير قابلة للاسترجاع.

٢ـ أن تتكفّل شركة التأمين عند حصول عارض صحي أو حادث بمعالجة المستأمن، أو دفع نفقات علاجه، سواء كانت بقدر ما دفعه من أقساط أو أكثر منها أو أقلّ.

٣ـ أن لا يعود كلا الطرفين على بعضهما في ما زاد من الالتزامات.

كأنّ ما زاد على نفقات العلاج تسقطه شركة التأمين لصالح المستأمن صلحاً منها معه، وما زاد من أموال المستأمن في شركة التأمين على نفقات العلاج يسقطه المستأمن بعدم الاسترداد صلحاً مع شركة التأمين، وبذلك تنتهي إشكالية الغَرَر.

مقترحٌ تعاقدي للتأمين الصحّي

تأسيساً على ما تقدَّم من تكييف عقد الصلح أرى أن تصمم وثيقة عقد الصلح

على الوجه التالي:

١ـ تكون شركة التأمين، أو الجهة التي تتكفَّل نفقات العلاج، شخصية معنوية (مؤسّسة، شركة، أو مستشفى).

٢ـ يكون المستأمن شخصية طبيعية. ويدفع أقساط التأمين على أنها «ادخار مودع في صندوق التأمين مخصّص لأغراض العلاج الصحي إذا حصل المرض».

٣ـ يثبت في وثيقة التأمين أن فترة عشرة سنوات لا يحقّ للمستأمن خلالها سحب المبلغ، ويخول المستأمن شركة التأمين الصحي باستثمار الأموال وتشغيلها، ويتنازل عن أرباح التشغيل لصالح الصندوق مهما بلغت؛ صلحاً.

٤ـ إذا حصلت له حالةٌ مرضية يقوم صندوق التأمين بالإنفاق على علاجه، فإن زادت النفقات على ما أودع كانت عليه ديناً لصالح الصندوق، إلاّ إذا كان مُعْسِراً، وإنْ زادت مدَّخراته على نفقات العلاج كانت له توفيراً مستأنَفاً في صندوق التأمين.

٥ـ إذا مات المستأمن، سواء تمّ صرف جزءٍ من مدخراته، وبقي له في صندوق التأمين مال، أو لم تحصل له حالةٌ مرضية تستوجب الإنفاق، يُعاد المال المدَّخر إلى ورثته، كأيِّ مال ادَّخره المتوفّى في جهةٍ ما. ويُعَدّ من الديون الحالّة على شركة التأمين.

٦ـ إذا مات المستأمن، وبقي عليه دينٌ لصندوق التأمين، فإنْ كان له تركة فيها ما يغطي الدين تمّ استيفاؤه من التركة؛ فإنْ لم يكن في تركته ما يسدِّد به الدين فإما أن يُعَدّ من الديون الهالكة، فيتمّ الاتّفاق ابتداءً أن تبري شركة التأمين ذمة المتوفّى (المستأمن)، أو يخصَّص من (المال العام للدولة) إعانات للتعويض عن الديون الهالكة لصناديق التأمين الصحي، ولا يُحمَّل أبناء المتوفّى سداد دَيْن المتوفّى لصندوق التأمين.

وأرى في هذا التصميم تكييفاً ينفي الغَرَر، الذي هو الأساس في شبهة أو عدم جواز عقد التأمين الصحي. وظنّي أن ذلك أسلم من أن نكيِّف العقد المستجدّ على عقود سابقة؛ لما تقدَّم بيانه من أن كلّ عقدٍ قد يلتقي مع بعض أحكام التأمين، وقد لا يلتقي، فنحتاج إلى تكييفاتٍ أخرى تفصيلية مضافة على التكييف الإجمالي.

أخيراً أقول: إن أكثر الفقهاء يرَوْن أن المستأمن حينما يدفع أقساطاً إلى شركة

التأمين فإنه يدفعها تحسُّباً لمتوقَّع قد يحصل وقد لا يحصل، وعند عدم حصوله فإنه دفع مالاً في مقابل (لا شيء).

وأرى أن ذلك يحتاج إلى تأمُّلٍ ونظر؛ لأن مجرد الدخول في شركة التأمين الصحي، واعتباره من المضمونين علاجياً وصحياً، يسبِّب له الشعور بالأمن النفسي والاطمئنان الوجداني إزاء نوائب الدنيا واحتمالات المستقبل وظروف الشيخوخة وأعراضها، فلو لم يقع المرض فإن مجرد الاطمئنان النفسي يستحقّ أن يدفع الإنسان مقابله بعض المال.

الهوامش

(١) فقه البنوك: ٢٥٨.

(٢) الشيخ محمد سند، فقه البنوك والحقوق الجديدة: ٢٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٦.

السِّلَع المهرَّبة

دراسةٌ في الصحّة والبطلان، استناداً إلى (قاعدة لا ضَرَر)

د. محمد رضا گيخا(*)

أ. زهرا گلستان فرد(**)

مقدّمة

إن الإنسان من حيث هو إنسان خلق على الفطرة[1]، وأودع فيه الصفات المختلفة المتناقضة. وبناء على ذلك أصبح موضوع العلوم الإنسانية؛ لأنه كائن اجتماعي، فهو لرفع حوائجه ودفع المضارّ عنه يحتاج إلى أن يكون اجتماعياً يعيش في الاجتماع ومع بني نوعه. وهذه الروابط والأواصر البشرية تتطلب قواعد وأصولاً يسير عليها الإنسان، وينظم من خلالها حياته، ويعدّلها حسب الظروف ومقتضيات العصر. ولا شَكَّ أن هذه الأمور إنما تصدر عن علم القانون المنبثق عن العلوم الإسلامية.

ومع تقدُّم التكنولوجيا والتقنية وتعقيد الروابط الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع المعاصر أصبحت العلوم الإنسانية ضحية التغيير والتحوّل. ولم يسلم علم الفقه والقانون من هذا التغيير، رغم أصالته وقدمه قدم التاريخ البشري. وكثير من قواعده وأصوله يحتاج إلى التعديل وإعادة النظر. وفي العصر الحاضر؛ نظراً إلى توسيع الروابط البشرية والمنافسة الشديدة في المجالات المختلفة للاقتصاد، يحتاج الفقه إلى أنواع جديدة من التعاريف والآليات القانونية الحديثة المتطوّرة. على سبيل المثال: يمكن الإشارة إلى المعاملات والعقود الدولية المختلفة التي تتمّ على أساس الحرّية بين الأشخاص الطبيعيين والاعتباريين، فهذه المعاملات والعقود متنوعة ومختلفة إلى حدٍّ

(*) أستاذٌ مساعد في قسم الفقه بجامعة سيستان و بلوشستان. من إيران.

(**) طالبةٌ من جامعة سيستان وبلوشستان.

يصعب تقييمها تحت أصول وقواعد خاصّة، ما يتطلب من الفقهاء والأخصائيين استعراضاً جديداً وجهوداً مضنية.

فلو نريد أن نعرف الأصول السائدة على المعاملات والعقود الرائجة من حيث الصحة والبطلان على أساس الأصول الفقهية والقانونية يجب أن ندرس القواعد الفقهية دراسةً معمقة في شتى المجالات، حتّى نجد أسس الأحكام والموضوعات الفقهية.

وتتعلق بعض المعاملات بتوريد السلع وتصديرها، حيث هي إحدى مصادر الدخل لكلّ دولة. وإن توريد السلع وتصديرها عبر المنافذ الجمركية يكون بثلاثة طرق: ١ـ السلع الشرعية؛ ٢ـ السلع الشرعية المشروطة؛ ٣ـ السلع الممنوعة.

فالذي يورِّد السلع الشرعية أو السلع الشرعية المشروطة دون الإجراءات الجمركية، ودون الحصول على الترخيص، أو يورِّد السلع الممنوعة بأيّ طريقة، فقد ارتكب التهريب.

وإن ظاهرة تهريب السلع من الموضوعات الحادّة والمهمة في علم الاقتصاد وعلم الجرائم والقانون؛ لأن مرتكب هذه الجريمة في الحقيقة يضيِّع حقّ الدولة وقطاعات المجتمع.

وعندما نلقي نظرةً فاحصة ومعمقة إلى مسألة تهريب السلع نستنتج أن مرتكبه وإنْ ربح في الظاهر بعد اجتيازه الحواجز القانونية والحكومية، فإنّ السلع الممنوعة سوف تُعرَض للتسوّق، وتصبح في متناول أيدي الناس، ما يترك أثراً سلبياً في المجتمع.

وهذا المقال بصدد تحقيق مسألة معاملة السلع المشروعة في الظاهر، والمهرَّبة بالذات، من حيث الصحة والبطلان. وركيزة البحث استعراض مدى الصحة والبطلان للسلع المهرَّبة المستوردة في سوق المسلمين، بالاستناد إلى «قاعدة لا ضَرَر».

الباحثون والدارسون في هذا المجال عامّة بصدد الإجابة عن هذا السؤال المهم: هل معاملة السلع المهرَّبة المستوردة في أسواق المسلمين في حكم البيع الصحيح أم الباطل؟

فرضية المقال: باعتبار الواقع إنه وإنْ كانت سوق المسلمين يتوفَّر فيها شروط صحة السلع المهرَّبة وشراءها؛ نظراً إلى الأصول المقرَّرة في العقود، ونظراً إلى جواز

البيع في الظاهر بالرجوع إلى المصادر الفقهية وأصول القانون، إلاّ أن مثل هذا البيع والشراء إنما يصحّ إذا لم تتوجّه المضار إلى مصالح الحكومة والمجتمع، مع أن السلع المهرَّبة تلحق أضراراً بالمجتمع والحكومة. وبناءً على ذلك يبدو أن معاملة السلع المهربة باطلٌ بالاستناد إلى «قاعدة لا ضَرَر».

المؤلَّفات السابقة

وقد ألّفت في موضوع «التهريب» مقالات وكتب وأطروحات مختلفة ومتنوعة.

فمن الكتب: «جريمة التهريب»، لعبد الله أحمدي؛ «تهريب السلعة والصرف»، لمختار فيروزجايي.

ومن المقالات التي كتبت في هذا المجال: «تهريب السلعة في الفقه والقانون الجنائي مع التركيز على السوابق القضائية»، لوهاب علي نجاد؛ «التحليل الاقتصادي للتهريب في إيران»، لجمشيد بجوهيان ومجيد مداح؛ «أثر القوانين والأحكام التجارية والجمركية على تهريب السلع»، لرضا بنائي؛ و...

ومن الأطروحات: «الأصول الفقهية والقانونية لتهريب السلع وأثرها في منظر الفقه الإمامي»، للسيد حسن ثامنيان؛ «تحليل سياسة الجريمة في إيران إزاء تهريب السلع والصرف بالنظر إلى القانون الجديد»، لأحمد ملائيان؛ «تهريب الأشياء الأثرية والثقافية في قانون إيران والوثائق الأثرية»، لآيدا زيدي.

إلاّ أن هذه التحقيقات تناولت مسألة التهريب كجريمة يترتَّب عليها الأبعاد القانونية، أو تحدثت عن المناطق التي يكثر فيها هذه الظاهرة، ولكنْ لم يتناول أحد هذا الموضوع من الزاوية الفقهية والقانونية مع تطبيق القواعد والأصول. وعليه فإن هذا الموجز يعالج هذا الجانب المهمّ.

طبيعة التهريب

التهريب (قاجاق) اسم تركي بمعنى العبد والمخطوف[٢]. واستعمل بمعنى الهارب، والرجل السريع، والعمل الذي يقوم به أحدٌ بالخفاء والخفة[٣].

يستنبط من معاني التهريب أن التهريب عبارة عن تهريب الأموال، سواء كانت

تلك الأموال متعلقة بالدولة، أو كان توريدها وتصديرها، وبيعها وشراءها، عبر التهريب، وخلافاً للقوانين والأصول الحكومية[٤].

ولا شَكَّ أن المنافذ الجمركية من إحدى مصادر الدخل السنوية لكلّ دولة. وإن تصدير السلع وتوريدها عبر المنافذ الجمركية يتمّ بثلاثة طرق:

١ـ **السلع المرخصة**: وهي عبارة عن التوريد والتصدير مع مراعاة الأحكام الجمركية، دون الحاجة إلى الترخيص من أيّ مصدر حكومي.

٢ـ **السلع المرخصة المشروطة**: وهي عبارة عن السلع التي يحتاج توريدها وتصديرها إلى الترخيص من المصادر الحكومية، بالإضافة إلى مراعاة الأحكام الجمركية.

٣ـ **السلع الممنوعة**: وهي عبارة عن السلع التي يمنع منعاً باتاً توريدها وتصديرها.

وقد قسم بعض المحامين التهريب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: السلع المهربة الخالصة، بمعنى أن المشرِّع يرى بعض السلع جريمة، ويعيّن لها عقاباً رادعاً، كالأسلحة والذخائر.

الثاني: السلع التي هي في حكم التهريب، حيث هي في زمرة السلع المهربة غير مباشرة، كتوريد الألبسة التي يحرم لبسها في العلانية.

الثالث: التهريب بسبب الانتهاكات الجمركية، بمعنى تخطّي القوانين والأحكام الجمركية، كأن يكون بيان مواصفات السلع المستوردة غير صحيح[٥].

مفهوم البيع وشروط صحّته في المصادر الفقهية

العقد مصدر بمعنى الجمع بين أطراف الشيء. ويستعمل ذلك في الأجسام الصلبة، كعقد الحبل وعقد البناء، ثم يستعار ذلك للمعاني، نحو: عقد البيع والعهد وغيرهما. جمع العقد العقود. قال تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٦]. والعقد أيضاً يأتي بمعنى احتباس اللسان، العهد، الخيوط المعقدة، و...[٧].

البيع هو الإيجاب والقبول الدالاّن على نقل الملك بعوض معلوم[٨]. وهكذا عرّفه الشهيد الثاني[٩].

ويعرِّفه صاحب الشرائع بالألفاظ التالية: «البيع هو اللفظ الدال على نقل الملك

من مالكٍ إلى آخر بعوض معلوم»[10]. وهكذا عرَّفه الفقيه المتأخِّر صاحب الجواهر[11].

وبناءً على ما تقدَّم يمكن القول بأن العقد (البيع) في مصطلح الفقه عبارة عن عقد حقيقي له آثاره القانونية، وبالتالي هو توافق بين طرفين أو أطراف للتوصل إلى نتيجةٍ بينهم[12].

تتلخّص شروط صحة البيع على أساس الفقه في ثلاثة محاور: الإيجاب والقبول؛ نقل الملكية؛ العوض المعلوم. وعند الإمام الخميني شروط صحة البيع كما يلي: الإيجاب والقبول، وبعبارةٍ أخرى: صيغة العقد؛ المتعاقدان؛ والأحكام المتعلقة بهما وبمحلّ العقد.

المصطلح القانوني للبيع وشروط صحته في المصادر القانونية

جاء في مادة ١٨٣ للقانون المدني أن العقد عبارةٌ عن اتفاق فرد أو أفراد بعوض شيء أو أشياء بشرط القبول والرضا.

وفي مادة ٣٣٧ للقانون المدني عُرِّف البيع بالعبارات التالية: البيع عبارة عن تمليك عين بعوضٍ معلوم[13].

وجاء في مادة ١٩٠ للقانون المدني حول النظرية القانونية لصحّة العقد ما يلي: «الشروط التالية لازمةٌ لصحة كل معاملة: ١. قصد الطرفين ورضاهما؛ ٢. أهلية الطرفين؛ ٣. الموضوع المعين الخاص بالمعاملة؛ ٤. مشروعية المعاملة.

وعليه فإن القانون يرى هذه الشروط الأربعة لازمةً لصحّة كل عقد.

وبناءً على ما تقدَّم يمكن القول: إن جوهر العقد هو التوافق الذي يتم بين الطرفين أو أطراف مختلفة. والركن الأساس هو الرضا بين الأفراد. وأهلية الطرفين يكمن في الصحة والإرادة والالتزام. ولا شَكَّ أن لكل عقد التزاماته الخاصة[14].

تطبيق مفهوم بيع السلع المهرَّبة بالاستناد إلى المكانة الفقهية والقانونية للمعاملات

ويبدو من تعريفات ومفاهيم البيع وشروط صحته في المصادر الفقهية والقانونية التي سبقت أنه لا تنافي للمعاملة بمفهوم العقد بين الطرفين للمبيع الذي يكون من

السلع المهربة؛ لأن شروط صحة المعاملات تصدق على معاملة السلع المهربة. ولكن ليعلم أن المشروعية من إحدى شروط الصحة، ولكنْ إذا وقع الشكّ في مشروعية المعاملة وعدم مشروعيته يصحّ العقد؛ لأن الأصل هو الصحة في المعاملات[١٥].

إلى هنا نستنتج أن تعاطي السلع المهربة في أسواق المسلمين صحيحٌ؛ لأن تعاطي السلع المهربة يصحّ بناء على أساس البيع وشروط صحته في المصادر الفقهية الحقوقية، بدليل تطابقه مع الفقه والقرارت الحقوقية، هذا من جانب؛ وأما من جانبٍ آخر فإن مجرد تواجد سلعة في أسواق المسلمين أمارةٌ على صحة تعاطيها، ومن هنا فإن بيع وشراء السلع المهربة الموجودة في أسواق المسلمين جائز لا بأس به.

قاعدة (لا ضَرَر ولا ضرار) وتحليل صحة بيع السلع المهربة[١٦]

المسألة التي لا بُدَّ من استعراضها وإثباتها هي: هل شروط صحة البيع مقبولة بشكلٍ تام، أم أنها عامّة وتابعة لمسائل فرعية أخرى؟ إحاطة البيع بالمسائل الفرعية هل لها أثر في صحته أو بطلانه؟

قاعدة (لا ضَرَر) واحدة من أهم القواعد الفقهية التي تركت أثرها على كافة أبواب الفقه تقريباً، بما فيها العبادات والمعاملات، وتمّ الاستناد إليها في المصادر الفقهية مرّات، والعديد من كبار الفقهاء قاموا بتأليف كتيِّبات مستقلّة حول هذه القاعدة[١٧].

١ـ الضرر، ثلاثيٌّ مجرد، بمعنى إلحاق الخسارة، ويبدو أنه عامّ، سواء قصد إلحاق الضرر أو لم يقصد[١٨].

يقول الفقهاء: وجوب درء الضَّرَر من البديهيات العقلية، أي لو لم يأتِ حكم من الشارع في هذا الباب لكان العقل الإنساني يدركه بنفسه. كما أن المحامين والعقلاء في المجتمعات البشرية أدركوا مغزاه، وبالتالي بنوا المسؤولية المدنية على هذا الأساس. مضافاً إلى أن العقل وحده ينفي الضرر ويوجب جبرانه، أيضاً قاعدة (لا ضرار)، التي هي مدعومة بالآيات القرآنية[١٩]، والروايات[٢٠]، تؤيِّده.

بالنظر إلى المعنى الذي سرده أهل اللغة لكلمة الضرر، وكذلك الاستنباطات التي أخذ منها الفقهاء، والمفهوم الذي يستنبط من هذه القاعدة، نصل إلى أن قاعدة

(لا ضَرَر) تعمل كلما حدث ضرر، ولا تكون مقيَّدة بـ (قصد الإضرار)، والعمد، ولا التقصير. ومن الممكن التصريح بأنه لا يعبأ في قاعدة (لا ضَرَر) بقصد الإضرار والتقصير. لقد نُفي الضَّرَر في الشرع الإسلامي سواء كان مع قصد الإضرار أو التقصير أو بغيرهما. الفقهاء يستنبطون هذا الرأي من فحوى هذه القاعدة. وحصيلة فهمهم من القاعدة هي نفي أيّ ضَرَر بشكل عام، سواء قصد أو لم يقصد، وهذا ما ذهب إليه فقهاء الإمامية[٢١].

خلال قاعدة (لا ضَرَر) يلاحظ الالتفات إلى أهداف الحقوق الاجتماعية بكل وضوح. في السنوات الأولى للقرن العشرين قدم أحد المحامين الفرنسيين رأي «الهدف الاجتماعي للحقوق» ما معناه أن للحق هدفاً اجتماعياً، ولا بُدَّ من وصوله إليه. وقد ترك هذا الرأي أثره في المجتمعات الحقوقية والسياسية بشكلٍ ملموس. لكنّ الإمعان في القوانين الإسلامية يبدي أن الالتفات إلى أهداف الحقوق الاجتماعية كان في نظام الإسلام الحقوقي منذ البدء. يقول صاحب الجواهر: «كل شيء يضمن نقض غرض مشروعية الحكم يحكم ببطلانه»[٢٢]. الذي أشار إليه صاحب الجواهر هنا هو نفس الشيء الذي كان موضع اهتمام المحامين الأوروبيين، والذي ذكروه بوصفه هدفاً وغاية للقرارات الحقوقية. الفقهاء يتوسَّلون هذه القاعدة تحسُّباً من الحيل غير المشروعة. كما أن صاحب الجواهر أيضاً توسل هذه القاعدة (نقض الغرض) بهدف إبطال الحِيَل التي يلجأون إليها؛ بغية الفرار من أداء الخمس والزكاة والضرائب وغيرها[٢٣].

وعليه فلو بادر شخصٌ بعملٍ يؤدي إلى تضرُّر المجتمع كلّه، استناداً إلى أن الشارع أعطاه حقّ شخص آخر، فالشارع يبطل عمله الذي مارسه لنفعه. وليس هذا فحَسْب، بل يبطل ملكه للشيء أيضاً. مثلاً: حق المالكية من الحقوق الخاصة التي تتوسع فيه الاختيارات، وتقلّ المحدوديات، إلاّ أن الحرّية في هذا المجال ليست مطلقة بلا حدٍّ، بل بشرط مراعاة حقوق وحرِّية الآخرين[٢٤].

إثبات المسألة

نظراً إلى ما مضى في مجال قاعدة (لا ضَرَر)، وأصل صحة العقود الذي أكّد

فيما قبل صحة بيع السلع المهرَّبة، يستدلّ بأنه لو حكم في الظاهر بصحة بيع السلع المهربة، وكان هذا الأمر عامّاً ويعمل به، ألا يتوجَّه الضرر إلى الشخص الثالث، أو المصالح العامة؟ في الحقيقة أصل صحة العقود وفقاً للشروط المبينة في فقه وحقوق إيران يقبل مهما لا يغاير المصالح العامة، والنظام العام. لكنّ العقود التي تتمّ في السلع المهربة؛ لأنها تغاير المصالح العامة والأخلاقية، فهي تصنَّف في العقود الباطلة(٢٥).

الناحية المغايرة مع الشروط التي وضعها القانون المدني يشكِّل الدافع الرئيس الذي يخالف قِيَم مجتمع. الاتجاه غير المشروع يقابل الاتجاه المشروع وجهاً لوجه. ومضافاً إلى أنه يوجب بطلان البيع، يبيد الآثار الوضعية التي تحصل عامة في بيع صحيح، وتفقد صحته كلياً، لزوم مشروعية اتجاه البيع من الأسباب التي تضمن مراعاة الأخلاق الحسنة، والخضوع للقانون في العقد. من الممكن أن يكون هناك بيعٌ يتسم بالصحة من حيث جدّية الإرادة، وأهلية الطرفين، وموضوع البيع، لكنْ يتخذه الطرفان وسيلةً لخرق القانون، والإخلال بالنظام العام. في باب بيع السلع المهربة موضوع العقد هو مبادلة النفع بالثمن، وكذلك من حيث القصد، والرضا، والأهلية، لا إشكال فيه. إلاّ أن لزوم المشروعية يخدشه(٢٦). وانطلاقاً من هذا فالناحية المشروعة لا تتعلق بالعناصر الداخلية والفنية، والتراضي، بل هو عاملٌ يمنع العقد من الارتطام بالمصالح الاجتماعية والأخلاقية، ويصدّ العقود غير المشروعة عن التسرُّب. في الفقه أيضاً اتفاق الطرفين على هدفٍ حرام يسبِّب بطلان العقد، كبيع العنب للتوصُّل إلى الخمر(٢٧).

التهريب يُعَدّ من الجرائم ضدّ الأموال والحقوق العامة(٢٨)؛ لما يسببه من خسائر غير قابلة للجبران، باستهداف كيان الاجتماع والدولة، ومنها:

أ. الخسائر الملحقة بنظام الإنتاج: بما أن من موجبات تقوية الوضع الاقتصادي للبلاد هو العناية بالإنتاج يبدو أن في طريق تمرير المشروع الاقتصادي، التهديدات الاقتصادية بشكلٍ عامّ، وتهريب السلعة بشكلٍ خاص، يستطيع كتهديد جدّي للاقتصاد من منع النظام الحاكم من تحقيق الأهداف، أو إيجاد المطبّات على طريقه، وأخيراً يتمكن من إضعاف القدرة الاقتصادية بوصفها واحداً من أهمّ العناصر المؤثِّرة في الأمن القومي.

في تهريب السلعة، وبالتالي في البيع والشراء، لا يعين في الابتداء نوع السلعة وسعرها ومقدارها، خلافاً للبيوع المشروعة. ولذا التخطيطات الإنتاجية، والسياسات التجارية للدولة، والقطاع الخاص، يداهمه الخطر دائماً؛ فالشركة المنتجة لا تشترك في الإنتاج من البداية، أو تساهم بدهاءٍ، فتطالب معدل العائد أكثر في فترةٍ موجزة. والدولة تواجه هذه المشكلة في مجال التخطيط للإنتاج. في وضعٍ مثل هذا تهريب السلع؛ نظراً إلى التداعيات التي يخلِّفها، كزعزعة منظومة الاقتصاد، والإخلال في التخطيط الاقتصادي، ونظام التوزيع، يسبِّب الإشكال في مراقبة الدولة، وبالتالي يجعل الاقتصاد عرضةً للأخطار. التهريب مع تحريف إنتاج القومي غير الخالص، يضعِّف من قوة الدولة في اتخاذ الأساليب المجدية للوصول إلى أهدافها التي تتطلع إليها.

ب ـ التهريب يخلّ أجواء توزيع الأرباح والأرصدة الاجتماعية، ويسبّب تقليل طاقات الدولة الاقتصادية، التي تمكِّنها من دعم الطبقة المحرومة عبر التكاليف العامة، والدعم. وصول الطبقة المهربة إلى الأموال الهائلة يعجل سير إفقار الطبقة المقفرة؛ لأنه في ظلّ تنامي الطلب، والضغوطات التضخمية، ينحطّ مستوى الرفاه العام، ما يلقي الطبقات السفلى في اختناقاتٍ أكثر، ويوسِّع الهوة بينها وبين الطبقات الغنية. في بلدنا الذي يبلغ معدل الأرباح العالية أضعاف ما دونها لا يجوز التغاضي عن التهريب، الأمر الذي يعزف على أوتار عدم المساواة.

ج ـ تهريب السلع تلحق خسائر بمجرى نقد البلد، ومن أهمها: خروج الصرف من البلد، وغسل الأموال. وإن دخول النقود السوداء في مجال الاقتصاد والسوق ينافي السير الطبيعي لتنفيد السياسات المالية والنقدية والاستثمار. ضمن الخلل الذي يسببه في التخطيطات الاقتصادية للدولة[٢٩].

السيولة المرتفعة وطلب الصرف في المجتمع لا يمكن فصل الصلة بينها وبين الأرباح الحاصلة من التهريب، والأهداف الغسلية للأموال. الأموال القذرة تدخل البلد أو تخرج منه بشكلٍ غير شرعي في قالب الأعمال الفنية، والمعادن الثمينة، أو الأشياء الأثرية. المال الحاصل من بيع السلع المهربة عندما تدخل بنوك البلد يتّخذ له مظهراً شرعياً، وبعد التطهير يخرج من البنوك، ويحوَّل إلى ممتلكات مشروعة في الظاهر، ذلك في النظام البنكي لا يسأل عن مكسب المال[٣٠]. من إنجازات التهريب الأخرى

المضرة هي سوق التجارة الرسمية إلى التهريب، وبطء توسيع المناطق الحدية، والضرر بإيجاد المكاسب.

النتيجة

من مجموع الاستعراضات الممارسة في مجال توصيف الأسناد وتحليله القواعد الفقهية الحقوقية والمنطقية، بالنظر إلى ٣٠ مصدراً تقريباً، تحصل النتائج التالية:

١. عند تطبيق مفهوم بيع السلع المهربة مع مكانة معاملات الفقهية والحقوقية تبدو النتيجة الابتدائية، بأن المعاملة من حيث إنها عقد يتم بين الطرفين لموضوع المبيع الذي تشكله السلعة المهربة لا تنافي أركان الصحة بالشكل العام. وكلّما يشك في مشروعية ناحية البيع وعدمها يحكم بصحة العقد بحَسَب أصل الصحّة. وأخيراً فبيع السلع المهربة المتواجدة في أسواق المسلمين صحيحٌ؛ لأنه من جانب رغم وجود الإبهام مع الإجمال في موضوع صحة البيوع، على أساس البيع وشروطه للصحة، المتوفرة في المنابع الفقهية الحقوقية، يصحّ عقد السلع المهربة؛ بدليل الانطباق مع الفقه القوانين الحقوقية، ومن جانبٍ آخر إنّ تواجد السلع في سوق المسلمين أمارةٌ على صحتها، وعليه فإن تعاطي السلع المهربة الموجودة في أسواق المسلمين يجوز، ولا إشكال فيه.

٢. ولو أن شروط صحة البيع توجد في موضوع بيع السلع المهربة، لكنّ الشروط ليست تامةً، بل هي بشكلٍ عامّ، ويحكم بصحته ما دام لا يتوجّه ضرر إلى الفرد الثالث والمصالح العامة. في الحقيقة يُقبل أصل صحة العقود على أساس الأركان المعروفة في فقه إيران وحقوقها ما دام لا يغاير المصالح الاجتماعية والنظام العام. ناحية لزوم مشروعية البيع هي من الأسباب التي تضمن في العقد مراعاة الأخلاق الحسنة والخضوع للقانون. من الممكن أن يكون هناك بيع يتّسم بالصحة من حيث جدّية الإرادة، وأهلية الطرفين، وموضوع البيع، لكنْ يتّخذه الطرفان وسيلةً لخرق القانون، والإخلال بالنظام العام. في باب بيع السلع المهربة، موضوع العقد هو مبادلة النفع بالثمن، وكذلك من حيث القصد، والرضا، والأهلية، لا إشكال فيه، إلاّ أن لزوم المشروعية يخدشه. وانطلاقاً من هذا، فالناحية المشروعة لا تتعلق بالعناصر الداخلية والفنية، والتراضي، بل هو عاملٌ يمنع العقد من الارتطام بالمصالح الاجتماعية

والأخلاقية، ويصدّ العقود غير المشروعة عن التسرُّب.

٣ـ على أساس مضمون (قاعدة لا ضَرَر)، التي تعني دَرْء الضَّرَر بأنواعه المختلفة، بما فيه العمد أو التقصير، تعاطي السلع المهربة ينافي المصالح الاجتماعية والأخلاقية. التهريب يُعَدّ من الجرائم ضدّ الأموال والحقوق العامة؛ لما يسببه من خسائر غير قابلة للجبران، باستهداف كيان الاجتماع والدولة؛ لأن قصف كيان المجتمع والدولة يسبب خسائر غير قابلة للجبران، منها: حطّ أرباح الدولة، تضعيف نظام الإنتاج، وبالتالي تقليل الطاقة الاقتصادية، وتضعيف الأمن القومي، خلط تخطيطات الدولة التي اتّخذتها نحو تنفيذ سياسات المعاملات التجارية، توزيع الأرباح بشكلٍ غير عادل، خروج الصرف من البلد، وظاهرة تغسيل الأموال المشؤومة، وبطء توسيع المناطق الحدية، والضرر بإيجاد المكاسب، وغيرها.

٤ـ دَرْء الضرر هو من المفاهيم التي يعرفها كلّ إنسان في أيّ ناحية من نواحي العالم، ومع أي دين يتبناه، وفي ظلّ أيّ نظام حقوقي. وعليه فإن تعاطي السلع المهربة باطلٌ؛ من حيث عدم مشروعية اتجاه المعاملة، وتخطّي القانون، وإخلال النظم العام، ممّا يسبب خسائر عديدة للدولة الإسلامية. وأخيراً إن مكافحة التهريب والوقاية من ارتفاعه غير المنتظم، عن طريق الهداية و توجيه الأفكار، ليس استحساناً فحَسْب،بل ضرورة.

الهوامش

(١) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠).

(٢) متاع قاچاق بمعنى متاع ممنوع الورود وممنوع المعاملة. دهخدا ٣٨: ٤٨، ط٢، طهران، دار دهخدا المتعلقة بجامعة طهران. انظر: دهخدا، مادة قاچاق.

(٣) العميد، المعجم الفارسي: ٤١٦، ط١١، طهران، دار أمير كبير، ١٣٥٦.

(٤) جعفري لنگرودي، دايرة المعارف للعلوم الإنسانية: ١٨٩، ط١، طهران، دار گنج، ١٣٦٠.

(٥) الوليدي، نگاهي به موقعيت كيفري اقتصادي در إيران، نشريه دادرسي، العدد ٤٠: ٣٠، ١٣٨٢.

(٦) الإمامي، حقوق مدني: ٢٤٣، ط٣، طهران، دار النشر الإسلامي، ١٣٥١؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة عقد، قم، دار الحوزة العلمية، ١٣٦٣.

(٧) الراغب، مفردات ألفاظ القرآن: ١٢٠، قم، دار إسماعيليان.

(٨) الشهيد الأوّل، اللمعة الدمشقية: ١٥٤، قم، مؤسسة دار الفكر، ١٣٧٤.

(٩) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١٤٠، طبعة النجف، ١٣٩٨.

(١٠) الحلي، شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٧٨، ط٢، طهران، دار الاستقلال، ١٤٠٩.

(١١) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٣٢.

(١٢) النائيني، منية الطالب في شرح المكاسب: ٩٨، مكتبة المحمدي، ١٣٧٣؛ انظر: الأنصاري، المكاسب.

(١٣) الإمام الخميني، البيع: ٦٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥.

(١٤) كاتوزيان، حقوق مدني: ٤٧، ط٣، طهران، دار شركت سهامي، ١٣٧٤؛ كمالان، هند بوك كاربرد: ٧٨، ١٣٨٩.

(١٥) علي أبادي، إيجاد وإسقاط تعهدات ناشي أز عقد در حقوق إسلامي: ١٨٩، طهران، ١٣٧٦.

(١٦) كاتوزيان، دوره مقدماتي حقوق مدني: ٧٨، ط٣، طهران، دار شركت سهامي، ١٣٧٤.

(١٧) انظر: افتخاري، حقوق مدني: ٨٩.

(١٨) انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام؛ محمد النراقي، مشارق الأحكام؛ الأنصاري، المكاسب.

(١٩) ١ـ ﴿**لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ**﴾ (البقرة: ٢٣٣). انظر: أسبوع الفقه الإسلامي: ٢٥؛ المحقّق الداماد، قواعد فقه: ١٣٢، ١٣٨٣.

٢ـ ﴿**وَلاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ**﴾ (البقرة: ٢٨٢).

٣ـ ﴿**وَلاَ تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ**﴾ (الطلاق: ٧).

(٢٠) انظر: الكافي، ج٥، كتاب المعيشة، باب الضرار، ح٢. وانظر: فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح القواعد؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة، باب أنه لا يجوز الإضرار بالمؤمن.

(٢١) النجفي، جواهر الكلام: ٩٩، ط٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١.

(٢٢) كاتوزيان، حقوق مدني: ٩٠.

(٢٣) النجفي، جواهر الكلام: ١٠٠.

(٢٤) انظر: الكليني، الكافي، باب الإضرار من قاعدة لا ضرر.

(٢٥) انظر: شهيدي، حقوق مدني: ١٤٠، ١٣٦٧.

(٢٦) علي أبادي، إيجاد وإسقاط تعهدات ناشي أز عقد در حقوق إسلامي: ١٢٠، طهران، ١٣٨٨.

(٢٧) كاتوزيان، حقوق مدني: ٩٠.

(٢٨) أحمدي أحمدي، جرم قاچاق: ١٧٨، ط٣، طهران، دار الميزان، ١٣٨٥.

(٢٩) رازيني، روشهاي منطقي كردن تعرفه ها در اقتصاد إيران: ٨٦، موسسه مطالعات وپژوهش هاي بازرگاني، ١٣٧٨.

(30) www.Iranianstitute.com

استئذان الوليّ الفقيه في القصاص
دراسةٌ فقهيّة

الشيخ مسعود إمامي(*)

ترجمة: حسن مطر

المقدّمة

لقد ورد الحكم في وجوب استئذان الوليّ الفقيه في تطبيق القصاص في المادة رقم (٤١٧) من قانون العقوبات الإسلامي، المصادق عليه سنة ١٣٩٢هـ.ش. وقد اشتملت المادة رقم (٤١٨) على بيان فلسفة استئذان الوليّ الفقيه وحدود ذلك. وفي المادة رقم (٤١٩) تمّ التأكيد مرّةً أخرى على ضرورة استئذان الوليّ الفقيه. وإليك نصّ ما ورد في هذه المواد الثلاث:

المادة رقم (٤١٧) ـ يجب استئذان الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله في تطبيق القصاص.

المادة رقم (٤١٨) ـ إن استئذان الوليّ الفقيه في تطبيق القصاص إنما هو للإشراف على صحة تطبيق القصاص، وضمان حقوق صاحب الحقّ في القصاص والأطراف الأخرى في الدعوى. ويجب أن لا يحول هذا الاسئذان دون استيفاء صاحب الحقّ في القصاص لحقِّه، أو حرمانه من حقِّه.

المادة رقم (٤١٩) ـ إن تنفيذ القصاص ومباشرته ـ بحَسَب المورد ـ حقٌّ لوليّ الدم والمجنيّ عليه، وعند موت صاحب الحقّ ينتقل هذا الحقّ إلى ورثته، ويجب تنفيذه من طريق القسم التنفيذي المرتبط بتنفيذ الأحكام الجزائية، بعد استئذان الوليّ الفقيه.

إن حكم الاستئذان من الوليّ الفقيه في هذه المواد الثلاث مطلق، ويشمل

(*) باحثٌ في الفقه الإسلامي والدراسات القانونيّة المعاصرة، وباحث في مؤسّسة دائرة المعارف لفقه أهل البيت عليهم السلام. له كتاباتٌ علميّة متعدِّدة.

قصاص النفس والأعضاء أيضاً. كما تضمَّن قانون العقوبات الإسلامي لسنة ١٣٧٠هـ.ش، في المادة رقم (٢٠٥) و(٢٦٥)، وجوب استئذان وليّ أمر المسلمين في قصاص النفس، واشتملت المادة رقم (٢٦٩) على وجوب استئذانه في قصاص الأعضاء[1].

وفي هذا المقال نسعى إلى القيام بدراسةٍ فقهية ـ حقوقية حول وجوب استئذان الوليّ الفقيه أو ممثِّله في تنفيذ القصاص. ولكنْ قبل الدخول في تفاصيل هذا البحث يجب أن نشرح المراحل المختلفة لحقّ قصاص النفس لوليّ الدم، وحقّ قصاص الأعضاء للمجنيّ عليه؛ كي يتّضح لنا ما هي المرحلة التي يتوقَّف تنفيذها على استئذان الوليّ الفقيه من بين هذه المراحل.

١ـ المراحل الأربعة لحقّ القصاص

يثبت حقّ القصاص للمجنيّ عليه في جناية العمد على العضو، كما يثبت لوليّ الدم في جناية العمد على النفس. ويثبت هذا الحق للمجني عليه ووليّ الدم بعد وقوع الجناية عمداً من قبل الجاني مباشرةً، حتّى قبل صدور الحكم من القاضي بإثبات حقّ القصاص. إن لإثبات حق القصاص في المحكمة مجرّد جنبة الكشف عن ثبوت هذا الحقّ في ظرف الاعتبار القانوني وعند الشارع، لا أن هذا الحقّ يوجد في ظرف الاعتبار بحكم القاضي. وعلى هذا الأساس لو أن المجنيّ عليه أو وليّ الدم قاما بالقصاص قبل صدور الحكم من المحكمة لا يستحقّان القصاص أو دفع الدية؛ لأن الجاني بالنسبة لهما ـ كما ورد في الفقرة (پ) من المادة رقم (٣٠٢) من دستور الجمهورية الإسلامية لعام ١٣٩٢هـ.ش ـ مهدور الدم. وإن موضوع الحكم بالقصاص ودفع الدية ـ كما ورد في هذه المادة ـ إنما يقتصر على الجناية العمدية بحقّ محقون الدم. وعليه ـ طبقاً لما ورد في الملحق الأول من المادة رقم (٣٠٢) ـ إذا صدر القصاص منهم قبل استئذان المحكمة وجب عليهما التعزير؛ لمخالفتهما القرارات المتعلِّقة بتنفيذ القصاص.

إن حقّ القصاص يمكن القيام به من قِبَل المجنيّ عليه أو وليّ الدم بعد قطع أربع مراحل في الحدّ الأدنى. ونحن لا نرى في الكتب الفقهية تفكيكاً واضحاً بين

هذه المراحل وتمييزها من بعضها. ولكننا نقدِّمها على النحو التالي:

المرحلة الأولى: حقّ إقامة الدعوى في المحكمة.

المرحلة الثانية: الحقّ في المطالبة بتنفيذ عقوبة القصاص، بعد إثبات هذا الحق من قبل المحكمة.

المرحلة الثالثة: الحقّ في المطالبة بتنفيذ عقوبة القصاص في كلّ لحظة.

المرحلة الرابعة: حقّ المباشرة في تنفيذ القصاص.

وعليه فعند وقوع الجناية عن عمدٍ بحسب المورد يحقّ للمجني عليه أو وليّ الدم في المرحلة الأولى أن يقيم الدعوى في المحكمة. ولا تقبل الدعوى من غيره، إلاّ المدعي العامّ، من حيث الجهة العمومية للجريمة.

ثم بعد ذلك، وفي المرحلة الثانية، بعد إثبات الجناية عن عمدٍ من قبل الجاني، وإثبات حقّ القصاص على أساس حكم المحكمة، يحقّ لوليّ الدم أو المجنيّ عليه المطالبة بعقوبة القصاص. وفي هذه المرحلة يعلن عن عدم العفو والمصالحة على الدية، ويطالب بتنفيذ القصاص بحقّ الجاني.

وفي المرحلة الثالثة يمكنهم تنفيذ ما طالب به في كلّ لحظةٍ يريد تنفيذ الحكم فيها. وعلى هذا الأساس بعد المطالبة بالقصاص من قبل صاحب الحقّ في المحكمة يثبت له كذلك حقٌّ آخر، وهو حقّ تحديد اللحظة الزمنية لتنفيذ حقّ القصاص. ومعنى هذه المرحلة من حقّ القصاص أن المبادرة إلى تنفيذ عقوبة القصاص أو تأخيرها يعود إلى صاحب الحقّ في القصاص، لا إلى المحكمة. فلو لم تكن هذه المرحلة الثالثة ثابتة لصاحب الحقّ في القصاص ـ كما لا تثبت في الكثير من العقوبات بالنسبة إلى الشاكي ـ يكون تحديد لحظة تنفيذ القصاص بعد مطالبته بالقصاص عائداً إلى تشخيص المحكمة، لا إلى تشخيص أو مطالبة صاحب الحقّ في القصاص.

وفي المرحلة الرابعة يمكن لصاحب الحقّ في القصاص ـ بعد المطالبة بعقوبة القصاص، وبعد المطالبة بتنفيذ عقوبة القصاص في تاريخ زمنيّ محدَّد ـ أن يطالب بمباشرة تنفيذ القصاص بنفسه، بمعنى أن يطلب من المحكمة أن يقوم هو أو مَنْ يمثِّله بتنفيذ القصاص.

لقد ذكرت المادة رقم (٩) من قانون الأحكام في المحاكم العامة ومحاكم

الثورة الإسلامية في الأمور الجزائية، المصادق عليه سنة ١٣٧٨هـ.ش، وقانون العقوبات المصادق عليه سنة ١٣٩٢هـ.ش، المرحلة الأولى من المراحل الأربع المذكورة. وإن مواد الفصل الخامس من القسم الأول من كتاب القصاص من قانون العقوبات الإسلامية لسنة ١٣٩٢هـ.ش، أي المواد (من ٣٤٧ إلى ٣٦٧)، تتعلق بالمرحلة الثانية من هذه المراحل الأربعة. وفي المادة رقم (٤١٩) تمّ التصريح بثبوت المرحلة الثالثة والرابعة من حقّ القصاص لصاحبه. كما يفهم من القرارات المصادق عليها في المادة رقم (٤٢٩) ثبوت المرحلة الثالثة لصاحب حقّ القصاص أيضاً.

لقد تمّ تشريع حقّ القصاص في الكثير من الأدلة الشرعية العامّة لصاحبه بشكلٍ مطلق. ففي الآية ٣٣ من سورة الإسراء تمّ جعل «السلطان» لوليّ الدم على نفس القاتل بشكلٍ مطلق. وإن إطلاق هذا السلطان يقتضي وضع نفس القاتل بشكلٍ مطلق، ومن دون أيّ قيد أو شرط، تحت اختيار وليّ الدم. ولكن قد يفهم من بعض الأدلّة الشرعية، التي سنأتي على ذكرها، أن هذا الإطلاق قد تمّ تقييده؛ إذ إن هذه الأدلة التي يمكن أن يُفْهَم منها وجوب صدور الحكم بالقصاص من قبل الحاكم ووجوب إذنه في تنفيذ القصاص تقيِّد إطلاق الأدلة العامة. وبعبارةٍ أخرى: يُفْهَم من الأدلة المقيّدة أن حفظ النظام، والحيلولة دون اختلال الأمور، يستلزم عدم تمكُّن أيّ صاحب حقٍّ في القصاص من القيام بتنفيذ القصاص بحقّ الجاني بشكلٍ منفرد، بل عليه اتّباع الأطر القانونية، بأن يقيم الدعوى في المرحلة الأولى عند الحاكم، وبعد صدور الحكم من قبل الحاكم عليه أن يستأذنه مرّةً أخرى في تنفيذ القصاص، وأن يقوم بتنفيذ القصاص بإشرافٍ منه.

كما ذهب المشرِّع ـ من خلال هذه الرؤية إلى حقّ القصاص ـ إلى ضرورة دور المحكمة والحاكم في ما يتعلَّق باستيفاء حقّ القصاص من قبل صاحبه، واعتبر القيام بجميع المراحل الأربعة المذكورة، دون أخذ المراحل والسياقات القانونية بنظر الاعتبار، جريمةً. وعلى هذا الأساس لا يمكن لصاحب الحقّ في القصاص أو مَنْ ينوب عنه أو أيّ شخص آخر أن يبادر من تلقاء نفسه إلى إصدار حكم القصاص أو تنفيذه تحت ذريعة علمه بارتكاب المجرم للجناية عن عمدٍ وسبق إصرار وترصُّد. وقد جاء في الأصل السادس والثلاثين من الدستور: «يجب أن يصدر الحكم بالعقوبة وتنفيذها

حَصْرياً من طريق المحكمة الصالحة وبموجب القانون». وقد أقرَّتْ المادة رقم (٤٢٠) ـ كما ورد في الملحق رقم واحد من المادة رقم (٣٠٢) ـ لِمَنْ يقوم من تلقاء نفسه من أصحاب الحقّ في القصاص بتنفيذ حقّه عقوبةً تعزيرية، باعتبار ما يقوم به جريمةً بحقّ السياقات القانونية المتَّبعة في المحاكم أيضاً. فقد ورد في هذه المادة: «لو قام صاحب الحقّ في القصاص بمباشرة القصاص خارج السياقات القانونية حكم عليه بالتعزير طبقاً لما هو مقرَّر في الكتاب الخامس من التعزيرات». إن حكم هذه المادة يشمل جميع المراحل الأربعة المتقدّمة، بمعنى أنه طبقاً لهذه المادة إذا قام صاحب الحقّ في القصاص بتنفيذ القصاص على الجاني، دون أن يقيم دعوى في المحكمة، أو قبل أن تصدر المحكمة حكمها، أو قبل أن يستأذن الوليّ الفقيه، أو من خارج القسم التنفيذي للعقوبات الجزائية، حُكم عليه بعقوبة التعزير.

وعليه، رغم كون تنفيذ ومباشرة القصاص ـ طبقاً للمادة رقم (٤١٩) ـ حقّاً ثابتاً لوليّ الدم والمجنيّ عليه، بَيْدَ أنه قد تمّ التصريح في هذه المادة بأنهما لا يستطيعان مباشرة القصاص من دون استئذان الوليّ الفقيه، أو قسم تنفيذ العقوبات في المحاكم. وبعبارةٍ أخرى: إن إرادة المحكمة وإرادة صاحب الحقّ في القصاص يشكِّل كلّ واحد منهما جزء العلة في الحكم بتنفيذ القصاص. فلا يمكن للمحكمة أن تعمل على تنفيذ القصاص دون إرادةٍ ومطالبة من صاحب الحقّ في القصاص، كما لا يمكن لصاحب الحقّ في القصاص ممارسة حقّه دون تنسيقٍ مع المحكمة.

٢ـ المباني الفقهية لاستئذان الوليّ الفقيه

أـ آراء الفقهاء

هناك اختلافٌ بين الفقهاء في توقُّف استيفاء القصاص على إذن الإمام× والحاكم الشرعي.

فقد ذهب أكثر المتقدِّمين، من أمثال: المفيد، والطوسي، وأبي الصلاح الحلبي، وابن برّاج، وابن زهرة، وابن إدريس الحلّي، إلى توقُّف استيفاء القصاص من الجاني على إذن الإمام والحاكم[٢]. وقد ذهب الطوسي في كتاب «الخلاف» إلى ادعاء الإجماع على ذلك[٣]، وإنْ كان يُفهم من كلامه كراهة استيفاء القصاص من دون

إذن الإمام، دون حرمته، كما فهم البعض ذلك[٤]، وفهم البعض الآخر الحرمة[٥].

وقد نسب البعض ـ مثل: العلامة الحلّي ـ كلا القولين (التوقُّف وعدم التوقُّف) إلى الشيخ الطوسي[٦].

إلاّ أن عبارة الشيخ في «المبسوط» ـ التي هي مستند القول بعدم التوقُّف على إذن الإمام[٧] ـ ليس فيها ظهورٌ واضح في هذا القول. وربما كان مراد الشيخ منها حقّ وليّ الدم في مباشرة استيفاء القصاص.

وعليه، فقد أفتى القدماء بوجوب توقُّف القصاص على إذن الإمام والحاكم، فلا نشاهد من أحدهم فتوىً صريحة بجواز القصاص دون أخذ إذن الحاكم.

ويبدو أن المحقّق الحلّي هو أول مَنْ رفض بوضوحٍ توقُّف القصاص على إذن الإمام، واكتفى باستحباب الإذن، وكراهة القصاص من دون إذن[٨]. وبعده ذهب أكثر الفقهاء إلى اختيار هذا القول[٩]، وإنْ استمر القليل منهم على رأى المتقدِّمين، فأفتوا بالتوقُّف على إذن الإمام، أو أفتى بالاحتياط الواجب، مثل: الإمام الخميني[١٠].

أما العلاّمة الحلّي فقد ذهب في كتاب «القواعد» إلى اختيار قول المشهور من المتقدِّمين. وفي كتاب «المختلف» ذهب إلى اختيار قول المحقّق الحلّي[١١].

وذهب بعض الفقهاء إلى نقل كلا القولين، دون الحكم على أيٍّ منهما[١٢].

ونسب الشهيد الثاني القول بعدم التوقُّف إلى أكثر الفقهاء[١٣]. وذهب صاحب الرياض إلى الاعتقاد بأنه قول أكثر المتأخِّرين، بل عمومهم[١٤]. وأما السيد الخوئي فقد ذكر أن القول بالتوقُّف هو المشهور بين الفقهاء[١٥].

ب ـ الفصل بين المراحل الأربعة في آراء الفقهاء

تكمن مشكلة فهم آراء الفقهاء في التفكيك والفصل بين مرحلة صدور الحكم ومرحلة الإذن في تنفيذ القصاص بعد حكم الحاكم؛ فإن أغلب الفقهاء ـ في ما يتعلَّق بهذه المسألة ـ لم يفصلوا بين هاتين المرحلتين. وعليه، لا يمكن لنا بالنسبة إلى أكثر فتاوى الفقهاء تحديد أيٍّ من هاتين المرحلتين كانت هي المنظورة لهم بضرسٍ قاطع. كما لا يمكن لنا تحديد المرحلة المقصودة لهم من خلال الأدلة التي يسوقها الفقهاء على أقوالهم بوضوحٍ. ففي بعض الموارد يمكن لأدلتهم أن تكون ناظرةً إلى

كلتا المرحلتين، من قبيل: الدليل القائل بضرورة حفظ النظم في المجتمع، واجتناب الهرج والمرج؛ وأحياناً يتمّ التفكيك في أدلة الفقهاء بين المرحلتين، ويتمّ ذكر الدليل لكلتا المرحلتين عند التفكيك أيضاً، من قبيل: استدلال الشهيد الثاني على القول بوجوب الاستئذان؛ إذ يقول: «لأنه يحتاج في إثبات القصاص واستيفائه إلى النظر والاجتهاد؛ لاختلاف الناس في شرائط الوجوب...، وفي كيفية الاستيفاء؛ ولأن أمر الدماء خطير، فلا وجه لتسلُّط الآحاد عليه»(١٦). فقد تمّ الحديث في هذا الاستدلال صراحةً عن إثبات القصاص المرتبط بمرحلة الحكم، وإلى جانب ذلك تمّ طرح كيفية الاستيفاء أيضاً، وهو ناظرٌ إلى مرحلة تنفيذ حكم القصاص. وعليه فإن هذا الاستدلال صريحٌ في وجوب الحصول على إذن الحاكم في كلتا المرحلتين.

كما عمد المحقّق الحلّي في مسألةٍ أخرى إلى التفريق بين مرحلة صدور الحكم وتنفيذه، وذلك حيث قال: «لو حكم، فقامت البينة بالجَرْح مطلقاً، لم ينقض الحكم... ولو كان المباشر للقصاص هو الوليّ ففي ضمانه تردُّدٌ، والأشبه أنه لا يضمن، مع حكم الحاكم وإذنه. ولو قتل بعد الحكم وقبل الإذن ضمن الدية»(١٧).

فقد عمد المحقّق الحلّي في هذه العبارة إلى التفريق بين حكم الحاكم بثبوت حقّ القصاص وبين إذن الحاكم بتنفيذ القصاص. كما أنه فرَّق في هذا الفرع الفقهي بين تنفيذ القصاص من قبل وليّ الدين الذي له حقّ المباشرة في تنفيذ القصاص وبين الموارد التي يقوم فيها بالقصاص شخصٌ آخر لا يحقّ له المباشرة. ومن الواضح أن منشأ هذا الفرق في الحكم يكمن في حقّ المباشرة في تنفيذ القصاص. وعليه يكون المحقّق الحلّي في هذا الفرع الفقهي قد فرَّق بين ثلاث مراحل، وهي: مرحلة صدور الحكم بالقصاص من قبل القاضي؛ ومرحلة إذن القاضي بالتنفيذ القصاص؛ ومرحلة المباشرة بتنفيذ القصاص.

كما قام فقهاء آخرون في هذا الفرع الفقهي بالتفكيك بين هذه المراحل المذكورة، أو بعضها(١٨).

أما المحقِّق الحلّي فلم يقُمْ بتفكيكٍ واضح ـ في المسألة مورد البحث ـ بين مرحلة صدور الحكم ومرحلة الإذن بالتنفيذ(١٩).

لقد عمد أحد الفقهاء المعاصرين إلى التفكيك بين مرحلة صدور الحكم

ومرحلة تنفيذ الحكم في ما يتعلق بالاستئذان، وبيَّن فتاواه في كلّ واحدة من هاتين المرحلتين بوضوحٍ، وسعى إلى بيان ما هي المرحلة التي نظر إليها الفقهاء في فتاواهم[٢٠].

وقد ذهب المحقّق النراقي إلى القول بوضوحٍ: إن اختلاف الفقهاء ناظرٌ إلى مرحلة صدور الحكم. وقد أفتى بعدم لزوم صدور الحكم[٢١].

وقد ذهب الشيخ محمد الفاضل اللنكراني إلى موافقة المحقّق النراقي في تفسير الآراء، وبيان محل اختلاف الفقهاء، وقال بأن الأدلة الروائية وفتاوى الفقهاء ناظرةٌ إلى مرحلة صدور الحكم، وأفتى بعدم وجوب الاستئذان من الحاكم في تنفيذ القصاص بعد صدور الحكم من الحاكم. وبعبارةٍ أخرى: يرى سماحته أن اختلاف الفقهاء إنما يكون في مورد يعلم فيه صاحب القصاص ـ على أساس دليلٍ معتبر ـ باستحقاق القصاص، ويروم استيفاء حقّه في القصاص دون مراجعة الحاكم واستئذانه. ورأى أن صاحب الحقّ في القصاص إذا راجع الحاكم، وحكم الحاكم بالقصاص، كان عدم اشتراط الاستئذان واحداً، وكان خارجاً عن محلّ الاختلاف بين الفقهاء[٢٢].

هناك قرائن في مؤلفات الفقهاء السابقين تدلّ على أن اختلاف الفقهاء ناظرٌ إلى مرحلة صدور الحكم، ومنها: بعض الأدلة المذكورة للقولين.

وعلى هذا الأساس تكون جميع الآراء الخلافية المنقولة عن الفقهاء أجنبيةً عن موضوع المادة رقم (٤١٧)؛ فإن آراء الفقهاء ناظرة إلى صدور الحكم، بينما موضوع هذه المادة ناظرٌ إلى الاستئذان من الحاكم في تنفيذ القصاص بعد صدور الحكم بالقصاص.

كما يمكن الادّعاء ـ طبقاً لذلك ـ بعدم وجود فقيهٍ أفتى بوجوب الاستئذان من الحاكم بعد حكمه بالقصاص من أجل تنفيذ القصاص. ومن الناحية الفقهية يكفي حكم الحاكم ليقوم صاحب الحقّ في القصاص باستيفاء حقّه.

إلاّ أن هذا الفهم لآراء الفقهاء لا ينسجم مع بعض كلمات الفقهاء المتقدِّمين. فعلى سبيل المثال: نجد المحقّق الحلّي ـ على ما تقدَّم ـ في مسألة نقض حكم الحاكم بالقصاص بعد تنفيذ القصاص يقول بسبب جرح الشهود: «لو حكم، فقامت البينة بالجَرْح مطلقاً، لم ينقض الحكم... ولو كان المباشر للقصاص هو الوليّ ففي ضمانه

تردُّدٌ، والأشبه أنه لا يضمن مع حكم الحاكم وإذنه. ولو قتل بعد الحكم وقبل الإذن ضمن الدية»[٢٣].

إلاّ أن صاحب الجواهر من الذين لا يقولون باشتراط الاستئذان. وقد أشكل على فتوى المحقِّق بعدم وجود دليلٍ على اعتبار الإذن في استيفاء القصاص بعد صدور الحكم من قبل الحاكم، بل ظاهر الكتاب والسنّة على خلافه؛ وذلك إذ يقول: «ولو كان المحكوم به القصاص، وكان المباشر له ـ أي القصاص ـ هو الوليّ، ففي ضمانه ـ أي الوليّ ـ تردُّدٌ، من مباشرته للفعل ومن قوّة سببية حكم الحاكم في ذلك، والأشبه عند المصنِّف ـ وتبعه الفاضل ـ أنه لا يضمن مع حكم الحاكم وإذنه، ولكنْ لو قتل بعد الحكم وقبل الإذن ضمن الدية، فضلاً عمّا لو كان قبل الحكم.

وقد يُناقَش أوّلاً بعدم ما يدلّ على اعتبار الإذن في الاستيفاء بعد الحكم، بل لعلّ ظاهر الأدلة، كتاباً وسنّة، عدمه»[٢٤].

وقد ارتضى الشهيد الثاني ـ على هامش هذا الكلام من المحقّق الحلّي ـ وجوب الاستئذان من الحاكم لاستيفاء القصاص بعد صدور الحكم بالقصاص. ويعتبر فتوى المحقق الحلي بالضمان قائمةً على ذلك[٢٥].

يُفْهَم من هذا الكلام أن الاستئذان من أجل استيفاء القصاص، مضافاً إلى حكم الحاكم، كان مورداً للبحث بين الفقهاء، وأن فقهاء ـ من أمثال: الشهيد الثاني ـ قد أفتَوْا بوجوب الاستئذان.

كما يُفْهَم من عبارة المحقّق الحلّي في مسألة نقض حكم الحاكم شرطية الاستئذان في استيفاء القصاص أيضاً.

وعليه، كما تصوَّر بعض المعاصرين، فإن عدم وجوب الاستئذان في استيفاء القصاص بعد صدور الحكم بالقصاص ليس متّفقاً عليه من قبل الجميع، وهناك في الحدّ الأدنى بعض الفقهاء ـ من أمثال: الشهيد الثاني ـ قد خالف ذلك صراحةً.

وقد ذهب السيد محمد رضا الكلبايكاني إلى القول بأن اختلاف الفقهاء يكمن في مرحلة الاستئذان لاستيفاء القصاص، وليس في مرحلة صدور الحكم. ورأى أن كلام المحقّق الحلّي في مسألة نقض الحكم مخالفاً لفتواه في بحث الاستئذان من الحاكم. إن المحقّق الحلّي ـ كما تقدَّم ـ لا يرى القصاص متوقِّفاً على إذن الحاكم،

وإنما يرى الإذن مستحباً، في حين أنه يفتي هنا بضمان الدية على وليّ الدم إذا قام باستيفاء القصاص بعد صدور الحكم من الحاكم وقبل استئذانه. وهذا يثبت أنه يشترط الإذن في استيفاء القصاص، مضافاً إلى حكم الحاكم[٢٦]. وعليه يرى السيد الكلبايكاني أن فتوى المحقّق الحلّي باستحباب الاستئذان ترتبط بالإذن في مرحلة الاستيفاء، وأن هذه الفتوى هي موضوع آراء الفقهاء في الاختلافات المنقولة، وهذا يُثبت أنه يرى أن آراء سائر الفقهاء ناظرةٌ إلى مرحلة الاستيفاء.

وعند الاستفتاء من الفقهاء المعاصرين عمد بعضهم إلى التفريق بوضوحٍ بين هاتين المرحلتين، وأفتى بوجوب صدور الحكم من قبل القاضي، وعدم وجوب الاستئذان في استيفاء القصاص[٢٧]. وأما إجابات البعض الآخر فهي ـ مثل عبارات الفقهاء المتقدِّمين ـ مبهمةٌ، ولم يتمّ الفصل فيها بوضوحٍ بين هاتين المرحلتين[٢٨].

ومن خلال تبويب آراء الفقهاء يمكن القول: هناك اختلاف في تفسير فتاوى أغلب الفقهاء؛ لوجود الغموض فيها، وعدم تحديد ما إذا كانوا ينظرون إلى مقام صدور الحكم أو استيفاء القصاص؟ أما الفقهاء الذين طرحوا فتاوهم بوضوحٍ فينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: من أمثال: الشهيد الثاني، وقد اشترط صدور الحكم من الحاكم، كما اشترط صدور الإذن منه لاستيفاء القصاص.

والقسم الثاني: من أمثال: المحقق النراقي، لم يشترط إذن الحاكم في أيٍّ من المرحلتين.

والقسم الثالث: من قبيل: بعض الفقهاء المعاصرين، قد اشترط صدور الحكم من الحاكم، ولم يشترط إذنه في استيفاء القصاص.

ج ـ الاستئذان في قصاص الأعضاء

صرّح المحقّق الحلّي ـ بعد الإفتاء بعدم وجوب الاستئذان، وكراهة القصاص قبل الاستئذان ـ قائلاً: إن الحكم بالكراهة في قصاص العضو أشدّ منه بالقياس إلى قصاص النفس[٢٩]. وهناك مَنْ يوافقه الرأي من الفقهاء أيضاً[٣٠]. كما أن بعض الفقهاء الذين أفتوا بوجوب الاستئذان قالوا بأن حكم الوجوب في قصاص الأعضاء أشدّ منه

بالمقارنة إلى قصاص النفس[٣١]. وقد صرّح الشهيد الثاني بأن الحكم بالاستئذان ـ سواء أكان وجوباً أو استحباباً ـ يكون في قصاص العضو أشدّ من الحكم بالاستئذان في قصاص النفس[٣٢].

إن دليل الفقهاء على أهمّية الاستئذان في القصاص في الأعضاء، وكونه أشدّ من الاستئذان في قصاص النفس، يعود إلى أن قصاص الأعضاء أشدّ منه بالقياس إلى قصاص النفس؛ لأن استيفاء القصاص في الأعضاء يُشترط فيه أن لا يؤدّي إلى القتل أو مزيد من الضَّرَر على المجني عليه[٣٣].

د ـ التعزير على فرض عدم الاستيفاء

إن الفقهاء الذين أفتَوْا بتوقُّف استيفاء الحق في القصاص على إذن الحاكم لا يرَوْن صاحب الحق مستحقّاً للقصاص لو بادر إلى الاقتصاص دون إذنٍ من الحاكم[٣٤]. ولكنهم اختلفوا فيما بينهم بين قائلٍ بأنه يعزَّر مضافاً إلى ذلك؛ وبين قائلٍ بأنه يكون آثماً فقط، ولا تعزير عليه. وذهب الأكثر ـ من أمثال: الشيخ الطوسي في بعض كتبه، والإمام الخمينيّ؟ ـ إلى وجوب تعزيره[٣٥]. كما ذهب بعضٌ آخر ـ من أمثال: الشيخ الطوسي في بعض كتبه الأخرى ـ إلى أنه لا يستحقّ التعزير، وإنما يكون آثماً، لا غير[٣٦]. ويبدو ـ كما قال الشهيد الثاني ـ أننا إذا قبلنا بوجوب الاستئذان وجب القول بالتعزير فيما لو بادر إلى القصاص قبل الاستئذان أيضاً؛ إذ يمكن للحاكم أن يفرض تعزيراً على ترك كلّ واجبٍ، أو ارتكاب كلّ حرامٍ[٣٧].

هـ ـ أدلة القول بوجوب الاستئذان

لقد استدلّ القائلون بوجوب الاستئذان، وكذلك القائلون بعدم وجوبه، بأدلة لإثبات فتاواهم. وإنّ أدلة كلا الطرفين تنظر تارةً إلى مرحلة صدور الحكم[٣٨]، وتنظر تارةً أخرى إلى مرحلة استيفاء القصاص.

أما أدلة القائلين بوجوب الاستئذان الناظرة إلى مقام استيفاء القصاص، أو الأعمّ من مقام صدور الحكم وتنفيذه، فهي كما يلي:

الدليل الأول: إن استيفاء القصاص دون إذن الحاكم يؤدّي إلى الإخلال بالنظم

في المجتمع[39]. وهناك مَنْ قرر هذا الدليل قائلاً: إن الشريعة تولي الكثير من الاهتمام بالدماء، ومن جهةٍ أخرى فإن الآراء الفقهية والاجتهادية، وكذلك آراء عامة الناس، تختلف في موضوع القصاص. وإن هذا الاختلاف في مقام استيفاء القصاص سيؤدّي إلى النزاع والفوضى. وعليه لكي لا يؤدّي اختلاف الفقهاء ومذاهب الناس بشأن القصاص إلى الفوضى يجب أن يتمّ استيفاء القصاص بإشرافٍ من الحاكم[40].

وقد أجاب المخالفون عن هذا الاستدلال قائلين: إن هذا الفرض المذكور في هذا الدليل خارجٌ عن محلّ النزاع؛ إذ الفرض أن حقّ القصاص ومقداره وكيفيته ثابتة ومعلومة، وإنما الكلام فيما إذا كان مجرّد الاستيفاء يحتاج إلى إذن الحاكم أم لا؟[41].

الدليل الثاني: هناك مَنْ استدلّ بالمأثور عن الإمام الباقر عليه السلام: محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مَنْ قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له، في قتلٍ، ولا جراحة»[42].

حيث فهم الفقهاء من هذه الرواية أن المحكوم عليه لو قُتل أثناء تنفيذ قصاص العضو بأمر الإمام عليه السلام، دون أن يكون هناك تَعَدٍّ، لم يكن هناك ضمانٌ على أحد. وفي هذه الرواية يقوم الفرض على استيفاء القصاص بأمرٍ من الإمام عليه السلام، من هنا يمكن لهذه الرواية أن تدلّ على اعتبار إذن الإمام.

وقد ذهب صاحب الرياض وصاحب الجواهر إلى القول بأن هذه الرواية مشعرة باعتبار الإذن[43]. وهذا يعني أن هذه الرواية ليس فيها دلالةٌ واضحة على هذا القول.

وهناك مَنْ أشكل على هذه الرواية من حيث الدلالة، كما أشكل عليها من حيث السند[44].

وقيل في بيان الإشكال الدلالي: إن هذه الرواية إنما يمكن الاستدلال بها على أساس القول بحجِّية مفهوم الوصف، في حين أن مفهوم الوصف ليس بحجّة.

كما أنه على فرض حجِّية مفهوم الوصف فإن هذه الرواية تدلّ على أنه لو تم استيفاء قصاص العضو دون إذن الإمام عليه السلام، ودون عدوانٍ، وأدّى إلى موت المحكوم عليه، كان المجنيّ عليه ضامناً، هذا في حين أن القائلين باعتبار إذن الإمام عليه السلام لا

يفتون بمثل هذه الفتوى. وعليه، فحتّى القائلون بوجوب الاستئذان لا يلتزمون بالدلالة المفهومية لهذه الرواية[٤٥].

كما قيل: إن هذه الرواية ليست في مقام بيان اشتراط إذن الإمام في استيفاء القصاص، بل هي في مقام نفي الدية من قبل الجاني إذا أدّى استيفاء قصاص العضو إلى موت الجاني[٤٦].

الدليل الثالث: قد يُستَدَلّ للقول بوجوب الاستئذان بهذه الرواية: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن محمد، عن بعض أصحابه، عن محمد بن سليمان، عن سيف بن عميرة، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله، في حديثٍ، قال: قلتُ: ما معنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً**﴾؟ قال: «وأيّ نصرةٍ أعظم من أن يدفع القاتل إلى أولياء المقتول، فيقتلنَّه، ولا تبعة يلزمه من قتله، في دينٍ ولا دنيا»[٤٧].

قيل في تقريب الاستدلال بهذه الرواية: إن فقرة «يدفع القاتل إلى أولياء المقتول» يمكن أن يُفْهَم منها أن الحاكم ما لم يُصْدِر أمراً بدفع القاتل إلى أولياء المقتول لا يُستوفى القصاص، وهذا لا يعني غير توقُّف القصاص على إذن الحاكم[٤٨].

وقيل في الجواب عن هذا الاستدلال: إن هذه الرواية لا يُفْهَم منها أن أولياء الدم إذا تمكَّنوا من القاتل لا يمكنهم الاقتصاص منه دون إذن الحاكم[٤٩].

الدليل الرابع: هناك مَنْ استدل بهذه الرواية، التي اعتبرها صحيحةً[٥٠]: وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن داوود بن فرقد، عن أبي عبد الله قال: سألني داوود بن عليّ عن رجلٍ كان يأتي بيتَ رجلٍ، فنهاه أن يأتي بيته، فأبى أن يفعل، فذهب إلى السلطان، فقال السلطان: إنْ فعل فاقتله، قال: فقتله، فما ترى فيه؟ فقلتُ: أرى أن لا يقتله، إنّه إنْ استقام هذا ثمّ شاء أن يقول كلّ إنسانٍ لعدوِّه: دخل بيتي فقتلته»[٥١].

رغم أن هذه الرواية ليست ناظرةً إلى مقام القصاص، وإنما هي ناظرة إلى حالة الدفاع، بَيْدَ أنه قيل في مقام القول بوجوب الاستئذان في القصاص بالنظر إلى التعليل الوارد فيها: إن الإمام قد نهى عن قتل الرجل المعتدي؛ حفاظاً على النظم في المجتمع، والحيلولة دون حصول الفوضى. وهذا الملاك بنفسه موجودٌ في حالة استيفاء القصاص دون الاستئذان من الحاكم[٥٢].

يمكن القول في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية: إنه يناسب الرجوع إلى الحاكم في مقام صدور الحكم، لا في تنفيذ القصاص؛ لأن الإمام عليه السلام يستشهد لنقض حكم السلطان بموارد إذا تمّ تطبيقها على أرض الواقع ستؤدّي إلى قتل بعض الأبرياء لا يستحقّون القتل، وهذا يرتبط بمقام إثبات حكم القتل أو عدم إثباته لأولياء المقتول، وليست في مقام تنفيذ حكم القتل.

و ـ أدلة القول بعدم وجوب الاستئذان

أما القائلون بعدم وجوب الاستئذان فقد استدلوا بالأدلة التالية:

الدليل الأول: إن القصاص هو حقّ المجني عليه ووليّ الدم، وإنّ استيفاءه ـ كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الحقوق ـ لا يتوقَّف على إذن وإرادة شخصٍ آخر. إن إطلاق قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً**﴾، وسائر الأدلة الدالة على حقّ القصاص للمجنيّ عليه ووليّ الدم، تثبت أن القصاص حقٌّ من حقوقهم، وإن الآخرين لا يشاركونهم في استيفاء هذا الحقّ[٥٣].

كما يمكن الاستدلال بالروايات الكثيرة الدالّة على توقُّف استيفاء قصاص النفس على مطالبة أولياء الدم، واستيفاء قصاص العضو على مطالبة المجنيّ عليه[٥٤].

وقد أجاب المخالفون عن الاستدلال بهذه الآية الكريمة قائلين: إن هذه الآية في مقام تشريع أصل حكم القصاص، وليست في مقام بيان شرائطه وقيوده؛ كي يمكن التمسُّك بإطلاقه[٥٥].

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال: لا يمكن القبول بأن هذا النوع من الإطلاق إنما هو في مقام تشريع أصل الحكم، وعليه لا يمكن التمسُّك بعمومه وإطلاقه، وإلاّ لم يَعُدْ بالإمكان التمسُّك بعموم أكثر الأدلّة اللفظية[٥٦].

الدليل الثاني: كما استدلّ الشهيد الثاني بأصل البراءة؛ إذ إن هذا الأصل يدل على أن استيفاء القصاص لا يتوقَّف على إذن غير صاحب الحقّ[٥٧].

الدليل الثالث: قد يمكن للقائلين بعدم وجوب الاستئذان برواية حفص بن غياث، وهي: وبالإسناد عن المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل رجل أبي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبِّينا، فقال له أبو

جعفر‰: بعث الله محمداًﷺ بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها... وأما السيف المغمود فالسيف الذي يقوم به القصاص، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ**﴾ (المائدة: ٤٥)، فسلُّه إلى أولياء المقتول، وحكمه إلينا»[٥٨].

تمّ التصريح في هذه الرواية بأن الحكم بالقصاص إلى النبيّ الأكرمﷺ وأهل البيتعليهم السلام، إلاّ أن استيفاءه إلى أولياء الدم. من هنا فإن هذه الرواية واردةٌ في وجوب الاحتكام إلى الحاكم لصدور الحكم بالقصاص[٥٩]. بَيْدَ أن هذه الرواية تصلح للاستدلال على عدم وجوب الاستئذان في مرحلة استيفاء القصاص. وقد اختلفت الآراء بشأن هذه الرواية، فهناك مَنْ قال بضعفها[٦٠]، وهناك مَنْ قال باعتبارها سنداً[٦١].

٣ـ تحليل ودراسة المباني الفقهية

أـ وجوب استئذان الوليّ الفقيه لحفظ النظم في المجتمع

بعد استقصاء الأدلة يمكن الوصول إلى نتيجةٍ مفادها: إن أهمّ دليل على اشتراط إذن الحاكم في استيفاء القصاص هو الحفاظ على النظم في المجتمع، وعدم انزلاقه في الفوضى. كما أن الحفاظ على النظم هو من أدلة وجوب صدور الحكم من قبل القاضي في الدعاوى الجزائية والحقوقية.

ليست هناك أدلة روائية صريحة ومعتبرة يمكنها أن تقيِّد الأدلة القرآنية والروائية الواضحة الدالّة على سلطة صاحب الحق في القصاص في مختلف المراحل بإذن الحاكم.

كما أن دليل الحفاظ على النظم في المجتمع لا يدلّ على أن للحاكم ولاية وحقّاً في عرض صاحب الحقّ في القصاص، وإنما هي تعبِّر عن أن صاحب الحق في القصاص كلّما أراد أن يستوفي حقَّه وجب عليه استيفاءه من طريق الحاكم؛ كي لا ينزلق المجتمع في الفوضى.

وإذا كانت هناك من أدلّةٍ لفظية أخرى ظاهرة في اشتراط إذن الحاكم في استيفاء القصاص فإن هذه الأدلة، إنْ تمّت دلالتها، قد تُحْمَل على الإرشاد إلى حكم العقل بضرورة حفظ النظام في المجتمع. وفي هذه الحالة لن يكون لهذه الأدلة دلالةٌ غير

تلك التي يُفيدها دليل اختلال النظام.

ويبدو أن لا أحد من القائلين بوجوب الاستئذان قد استفاد من الروايات ـ التي يستدلّ بها على قوله ـ أن للحاكم سهماً يشارك فيه صاحب القصاص في سلطنته على هذا الحقّ. وبعبارةٍ أخرى: ليس هناك فقيهٌ يذهب إلى القول بأن للحاكم حقّاً يوازي حقّ المجنيّ عليه أو وليّ الدم، ويشاركهما في استيفاء الحقّ في القصاص، بل القصاص هو حقّ حصري للمجنيّ عليه أو وليّ الدم. وإن الفتوى بوجوب الاستئذان من الحاكم إنما هي لمجرّد الحفاظ على النظم في المجتمع، وهذا لا يعني أن للحاكم حقّاً في استيفاء القصاص، ويمكنه طبقاً لهذا الحقّ أن يحول دون استيفائه وتنفيذه، بل إن الحاكم ـ كما صرَّح بذلك بعض الفقهاء ـ مكلَّف بالتحضير لمقدّمات استيفاء القصاص، ولا يمكنه أن يحول دون تنفيذ القصاص[٦٢]، وإنما يمكنه أن يحول دون ذلك فقط عند الضرورة، وعلى أساس الحكم الثانوي.

هناك الكثير من الشواهد في الكتب الفقهية التي تثبت عدم قول الفقهاء ـ حتّى القائلين بوجوب الاستئذان ـ باعتبار وليّ الأمر شريكاً في حقّ القصاص، بل القصاص حقّ حصريّ لوليّ الدم في الجناية على النفس، وحقّ المجنيّ عليه في الجناية على العضو.

ومن بين الشواهد على ذلك أنه لم يُفْتِ أيّ فقيه ـ حتّى القائل بوجوب الاستئذان منهم ـ بالحكم على قصاص مَنْ يستوفي حقّه في القصاص دون إذن الحاكم[٦٣]، بل أقصى ما هنالك ثبوت عقوبة التعزير في حقّه، في حين لو كان للحاكم حقٌّ في القصاص في عرض صاحب الحقّ كان استيفاء صاحب الحق دون إذن الحاكم يعني تصرفاً عمدياً في نفسٍ أو أعضاء الجاني بما يتجاوز حقّه، وهذا يعني ثبوت عقوبة القصاص في حقّه. ولم يقُلْ أحدٌ بذلك.

الشاهد الثاني: إن فتوى الكثير من الفقهاء القائلين بعدم وجوب الاستئذان ـ كما سبق أن ذكرنا ـ على كراهة استيفاء القصاص قبل الاستئذان، وإن هذه الكراهة تشتدّ بالنسبة إلى قصاص الأعضاء. كما فرَّق بعض الفقهاء القائلين بوجوب الاستئذان بين قصاص النفس وقصاص الأعضاء، وصرَّحوا بأن وجوب الاستئذان في قصاص الأعضاء أشدّ منه بالقياس إلى قصاص النفس. وعليه فإن كلتا الطائفتين من

الفقهاء تذهب إلى القول بأن الاستئذان في قصاص الأعضاء يحظى بأهمّية أكبر من الاستئذان في قصاص النفس، مع أن قصاص النفس أهمّ في حدّ ذاته. وهذا يدلّ على أنهم كانوا ينظرون في وجوب الاستئذان إلى الحيلولة دون الانزلاق في الفوضى؛ بسبب استيفاء حكم القصاص، وإن هذه الفوضى بالنسبة إلى قصاص الأعضاء أكثر وضوحاً منها إلى قصاص النفس؛ إذ في ما يتعلّق بقصاص الأعضاء ـ كما تقدَّم في النقل عن الشهيد الثاني ـ لا بُدَّ من الحَذَر والتأكُّد من عدم أداء قصاص العضو إلى تلف نفس الجاني أو التعدّي على أعضائه الأخرى، في حين أن قصاص النفس لا يحتاج إلى مثل هذه الدقّة.

وعليه فحتّى بالنسبة إلى الفتوى بوجوب الاستئذان يجب أن لا نتوهَّم أن توقُّف استيفاء القصاص على إذن الحاكم هو من قبيل: توقف إعمال حقّ القصاص من قبل وليّ الدم على رضا وموافقة سائر أولياء الدم ـ بناءً على القول بكون القصاص حقّاً مجموعياً ـ، أو من قبيل: توقُّف زواج البكر الرشيدة على إذن والدها؛ إذ طبقاً للقول بمجموعية حقّ القصاص لو تعدَّد أولياء الدم، وطالب أحدهم بتنفيذ القصاص، توقف إعمال هذا الحقّ على موافقة سائر أولياء الدم. وفي هذه الحالة يكون لكلّ واحدٍ من أولياء الدم أن يطالب بما تقتضيه مصلحته من القصاص أو الدية أو العفو، بمعنى أن لجميع أولياء الدم حصة في حق القصاص، ولا يمكن استيفاء هذا الحق إلاّ من خلال إجماعهم على موقفٍ واحد. كما هو الحال بالنسبة إلى القول بوجوب استئذان الأب في زواج البكر الرشيدة، حيث يكون الأب شريكاً للبنت في الولاية على الزواج، وليس لأحدهما أن ينفرد في هذا الحقّ مستقلاًّ عن الآخر، ويمكن لأيّ واحدٍ منهما أن يبدي رأيه بالموافقة أو المخالفة على هذا الزواج طبقاً لما يراه من المصلحة. في حين أن توقُّف استيفاء القصاص على إذن الحاكم لا يعني كون الحاكم شريكاً لصاحب الحق في القصاص، بل يعني مجرَّد الحيلولة دون أن يؤدّي استيفاء الحقّ في القصاص إلى تدهور أمن المجتمع واختلال نظمه، وعليه لا بُدَّ أن يتمّ استيفاء القصاص بإذن الحاكم الإسلامي وتحت إشرافه.

وعليه فمن خلال مجرّد الرؤية الفقهية يمكن القول: إن الحكم الأولي في استيفاء القصاص هو عدم توقُّفه على إذن الحاكم. وفي حال افتراض أن يؤدي عدم

الاستئذان من الحاكم إلى اختلال النظام، وصدق عليه واحد من العناوين الثانوية، من قبيل: الضرر أو الحرج، يجب عندها الاستئذان بالحكم الثانوي[٦٤]؛ لأن الملاك في الفتوى بوجوب الاستئذان من الحاكم في استيفاء القصاص إنما هو الحفاظ على النظم في المجتمع. وهذا الملاك وإنْ كان هو الغالب في المجتمعات فيما يتعلق باستيفاء حكم القصاص، ولكنْ لا تبعد إمكانية أن نفترض بعض الموارد التي لا يوجد فيها مثل هذا الملاك، كأنْ تقع الجناية في مكانٍ خاصّ، وكان الطرفان يعلمان بالأحكام الشرعية، إما اجتهاداً أو تقليداً، ولم يكن هناك اختلافٌ في الجاني وعقوبته وكيفية استيفاء القصاص بين الطرفين، ولم يكن يترتَّب على استيفاء القصاص دون استئذان الحاكم أيّ مشاحّة أو مشكلة اجتماعية، أو كانت الجناية الواقعة على المجنيّ عليه جنايةً بسيطة، وقبل الطرفان بالقصاص، ولم يكن هناك اختلافٌ بينهما بشأن كيفية استيفاء القصاص. وفي هذه الحالة لا تكون هناك حاجة إلى إذن الحاكم في استيفاء القصاص، بل لا وجه ـ كما صرَّح بعض الفقهاء ـ لصدور الحكم من قبل القاضي، ويمكن للطرفين طبقاً للأحكام الشرعية أن يستوفوا حكم القصاص[٦٥]. وإذا كان الترافع عند الحاكم لصدور الحكم أو الاستئذان منه في استيفاء القصاص في جميع موارد الجناية العمدية واجباً ففي هذه الحالة سيكون استيفاء القصاص في مثل هذه الموارد غير مشروع.

لنفترض أن شخصاً قام بصفع شخصٍ آخر على وجهه في لحظة غضبٍ، ثم ندم على ما بدر منه، وطلب منه أن يصفح عنه، أو يقتصّ منه، واختار الشخص الآخر أن يقتصّ، ورفض الصفح، ففي مثل هذه الحالة، طبقاً للرأي القائل بوجوب صدور الحكم والاستئذان ـ سواء كان استيفاء القصاص دون صدور الحكم أو الاستئذان موجباً لاختلال النظام أو لا ـ لا يجوز القصاص دون صدور الحكم، ودون الاستئذان.

إن مثل هذا القول، مضافاً إلى عدم وجود ما يبرِّره من الناحية العقلية، لا ينسجم كذلك مع إطلاق أدلة ثبوت حقّ القصاص للمجني عليه ووليّ الدم.

وفي النزاعات والخلافات الحقوقية التي تحتدم وتنشب بين أفرادة الأسرة الواحدة، إذا أمكن التوافق فيما بينهم، دون حاجةٍ إلى الترافع عند الحاكم، وصدور الحكم من قِبَله، وأمكنهم فصل الخصومة طبقاً للضوابط والأحكام الشرعية،

وأمكن استيفاء حقوق أطراف الدعوى، لم تكن هناك حاجةٌ إلى الترافع عند الحاكم، وصدور الحكم من قبله، ولا حاجة إلى استئذان الحاكم من أجل استيفاء حقوق الطرفين أيضاً. من هنا لم يُفْتِ أيّ فقيه بوجوب الترافع إلى الحاكم واستئذانه في استيفاء الحقوق في مثل هذه الدعاوى الحقوقية.

إن الذي يميِّز الدعاوى الجزائية من الدعاوى الحقوقية في هذه المسألة أمران، وهما:

أولاً: إن بعض العقوبات ليست حقّاً للمجني عليه، كي يكون استيفاؤها باختياره، بل هو حقّ السلطات الحاكمة. ومن هنا يجب أن يكون استيفاؤها بيد السلطة الحاكمة، من قبيل: الكثير من الحدود التي هي من حقوق الله، وليست من حقوق الناس.

وثانياً: إن استيفاء العقوبات الجنائية دون الترافع عند الحاكم، وصدور الحكم من قبله، وقبل استئذانه، يؤدّي إلى اضطراب النظم في المجتمع. أما العلة الأولى فهي منتفيةٌ في عقوبة القصاص؛ لأن القصاص بحَسَب المورد حقّ المجني عليه أو وليّ الدم. وأما العلة الثانية فهي منتفيةٌ في بعض موارد الجنايات العمدية، وإن استيفاء القصاص في هذه الموارد لا يؤدّي إلى اختلال النظم في المجتمع. وعليه فإن الفتوى بوجوب الاستئذان من الحاكم لاستيفاء القصاص في هذه الموارد لا وجه له، ويجب قصر القول بوجوب الاستئذان على الأمور التي تؤدّي إلى اختلال النظام.

ومن الواضح بطبيعة الحال أن هذه الرؤية الفقهية ـ من الناحية الاجتماعية، وفي مقام التقنين والتشريع ـ يجب أن لا تتحوَّل إلى مادة قانونية؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى الخلل في نظم المجتمع. فلو تمَّتْ المصادقة على مادةٍ تقول بجواز استيفاء القصاص دون إذن الحاكم إذا لم يؤدِّ ذلك إلى الإخلال في النظام كانت نفس هذه المادة مادة للفوضى؛ إذ يبيح كلّ صاحب حقٍّ في القصاص لنفسه استيفاء هذا الحقّ، استناداً إلى هذه المادة. وعليه لا بُدَّ في مقام التقنين والتشريع من تقييد استيفاء عقوبة القصاص في جميع الموارد بإذن الحاكم.

إذن بناءً على ما تقدَّم فإن الحكم الفقهي بوجوب الاستئذان من الحاكم إنما يأتي في إطار الحفاظ على النظم في المجتمع، وإن الحاكم ليس له حقّ في استيفاء

القصاص في عرض الحق الذي يمتلكه صاحب القصاص؛ كي يتمكن من المنع من استيفائه.

وقد تمّ اختيار هذا المبنى في وجوب الاستئذان من الحاكم في المادة رقم (٤١٨) من الدستور، فقد ورد في هذه المادة التعبير بـ «إن الحكم بوجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص إنما هو من أجل الإشراف على صحة استيفاء القصاص ورعاية حقوق صاحب الحقّ في القصاص وغيره من الأطراف في الدعوى»، وهي تدلّ بوضوحٍ على أن الوجه في ضرورة الاستئذان في الدستور إنما هو للحفاظ على النظم في المجتمع. وقد استنتج المقنِّن والمشرِّع بعد بيان هذا الأمر مباشرةً «أن إجراء الاستئذان يجب أن لا يحول دون استيفاء القصاص، وأن لا يمنع صاحب الحقّ في القصاص من الوصول إلى حقِّه». وعليه فإن المشرِّع بدوره ملتزمٌ بالفقرة التي توصَّلنا لها قبل بيان آراء الفقهاء، وهو ملتزمٌ بنتائجها أيضاً، وقد أكَّد على مسألة أن الوليّ الفقيه ـ أو ممثِّله ـ لا يستطيع أن يحول دون استيفاء المجنيّ عليه أو وليّ الدم حقَّه في القصاص.

ب ـ عدم ضرورة الاستئذان من الوليّ الفقيه

كما يمكن لنا أن نستنتج ممّا تقدَّم في الفقرة السابقة أن لا موضوعية للاستئذان من شخص الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص؛ لأن مناط الحكم بوجوب الاستئذان هو الحفاظ على النظام في المجتمع، وهذا لا يقتضي أن يكون الاستئذان منحصراً بشخص الوليّ الفقيه، بل يقتضي أن يكون استيفاء القصاص بإذن وإشراف من الحاكم، أو من طريقه، ليمنع من الفوضى والهرج والمرج. ومن هنا يمكن لإذن وإشراف السلطة القضائية أن يضمن الحفاظ على النظام في المجتمع، دون أن تكون هناك خصوصية لتدخُّل شخص الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص، بالمقارنة إلى استيفاء سائر العقوبات الأخرى، فإن استيفاء سائر العقوبات يجب أن لا يؤدّي إلى الفوضى وانعدام النظام في المجتمع.

لو قبلنا بأن الأدلة الفقهية لا تحمل أيّ دليل على وجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه غير ضرورة الحفاظ على النظام، وأن الوليّ الفقيه لا يملك أيّ حقٍّ موازٍ لصاحب الحقّ في القصاص واستيفائه، وأن الاستئذان هو لمجرد «الإشراف على صحّة تنفيذ

القصاص ورعاية حقوق صاحب الحقّ وسائر أطراف الدعوى»، ومن هنا لا يمكنه «أن يمنع من استيفاء القصاص من قبل صاحب الحقّ، وحرمانه من حقّه»، كما أقر بذلك المشرِّع في المادة رقم (٤١٨)، وأوضح بذلك ملاكاته ومبانيه في الحكم بوجوب الاستئذان، إذن لا بُدَّ من القول بأن لا موضوعية لتدخُّل شخص الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص للحفاظ على النظام في المجتمع، إنما الذي له الموضوعية هو تدخل السلطة، فهي التي تضمن تحقيق النظام في المجتمع.

إن المادة السادسة والثلاثين من الدستور قد تمّ تنظيمها على أساس هذا المبنى العقلائي القائل بوجوب حفظ النظام، باعتباره أساساً للحكم بكلّ عقوبةٍ ـ سواء أكانت من قبيل: القصاص أو غير القصاص ـ، وتنفيذها «إنما يكون من طريق المحاكم الصالحة، وعلى أساس من القانون»، ولم يَرِدْ فيها أيّ ذكر لوجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه.

ج ـ عدم كفاية الاستئذان من الوليّ الفقيه

قلنا: إن الاستئذان من الوليّ الفقيه لا خصوصية له في حفظ النظام. ونضيف هنا: إن الاستئذان من الوليّ الفقيه لا يكفي لتحقيق حفظ النظام في المجتمع؛ إذ لو فرضنا أن الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله قد أذن بتنفيذ حكم قصاص النفس أو قصاص العضو، وأن صاحب الحقّ قد علم بهذا الإذن، فهل يمكنه مباشرةً القصاص دون إشراف وإدارة من السلطة القضائية؟ أفلا تؤدّي مبادرة وليّ الدم أو المجنيّ عليه بالقصاص خارج الأطر القانونية إلى الفوضى والهرج والمرج؟!

إن الإجابة عن هذا السؤال واضحةٌ. لا شَكَّ في أن حفظ النظام، بالإضافة إلى إذن وليّ الأمر، يحتاج إلى أطر قانونية تشرف عليها أجهزة السلطة القضائية؛ كي لا تؤدي الأمور إلى الهرج والمرج والفوضى. وهذا هو ما نصَّت عليه المادة السادسة والثلاثون من الدستور.

من هنا فقد كان المقنِّن ملتفتاً إلى أن مجرّد الاستئذان من الوليّ الفقيه لا يكفي للوصول إلى الهدف من «الإشراف على صحّة تنفيذ القصاص ورعاية حقوق صاحب الحقّ في القصاص وحقوق سائر أطراف الدعوى». ولذلك فقد أضاف المقنِّن

إلى المادة رقم (٤١٩) قيداً آخر على وجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه؛ ليضمن النظام في المجتمع، حيث جاء في هذه المادة: «بعد صدور الإذن من مقام الوليّ الفقيه يجب أن يتمّ تنفيذ القصاص تحت إشراف الجهات القضائية المعنية». وهذا الكلام لا يعني غير القول بأن استيفاء وتطبيق الأحكام الجزائية يجب أن تتمّ من خلال آلية تشرف عليها السلطات القضائية وكوادرها الإدارية، ولا يمكن لصاحب الحقّ في القصاص أن يبادر من تلقائه إلى تنفيذ القصاص، حتّى بعد صدور الحكم والإذن من الوليّ الفقيه.

د ـ عدم موضوعية الاستئذان من الوليّ الفقيه

إن مراد الفقهاء من التعبير بـ «الحاكم» أو «الإمام»، حيث يقولون: «إذن الحاكم» و«إذن الإمام»، الذي يرَوْنه ضرورياً ولازماً في استيفاء القصاص، ليس هو شخص الإمام المعصوم عليه السلام أو الوليّ الفقيه مبسوط اليد الذي أمر بإقامة الدولة والحكومة الإسلامية، بل مرادهم من ذلك إذن وإشراف الحكومة الإسلامية التي يمكن أن يكون القاضي الجامع للشرائط أو المحكمة الصالحة التي حكمت بالقصاص واحدة من مصاديقها؛ إذ إن القاضي الذي يمتلك صلاحية إصدار الحكم له ذات الصلاحية في إصدار الإذن باستيفاء القصاص، وليس الأمر بأن يكون الإذن باستيفاء القصاص من صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الذي أمر بإقامة وتشكيل الحكومة الإسلامية فقط.

ومضافاً إلى ذلك، لو كان الإذن محصوراً بشخص الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه مبسوط اليد الذي أمر بتشكيل الحكومة ففي مثل هذه الحالة وجب أن يكون الأمر في العصور القديمة ـ ولا سيَّما في عصر حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ، حيث وسائط النقل كانت بدائيةً، ولم تكن على ما هي اليوم، مستدعياً لتضييع حقّ صاحب القصاص الذي يطالب باستيفائه فوراً، حيث يجب عليه الانتظار إلى حين وصول الإذن بتنفيذ القصاص على كلّ جناية تقع في أقصى نقاط البقاع الإسلامي من قبل الإمام المعصوم والحاكم في المدينة أو الكوفة أو مَنْ ينوب عنه بشكلٍ خاصّ.

قد يُقال: حيث تهتمّ الشريعة بمسألة القصاص والدماء فإن الاستئذان من الوليّ الفقيه في خصوص القصاص ينطوي على مصلحةٍ، بل ضرورة؛ كي لا يراق دم شخص

بلا مبرر.

بَيْدَ أن هذا الكلام مرفوضٌ أيضاً؛ إذ **أولاً**: إن هناك عقوبات بالقتل والإضرار الجسدي المعتنى به في غير حالات القصاص أيضاً، كما في: القتل في العدوان بعنفٍ، والرجم في زنا المحصنة، والقتل والصلب وقطع الأعضاء في الحرابة، وقطع اليد في السرقة، وحتّى الجلد في الكثير من العقوبات بمقتضى الحدود والتعزيرات، ممّا يُعَدّ من العقوبات الجسدية، في حين أن المقنِّن لم يشترط الاستئذان من شخص الوليّ الفقيه لاستيفاء العقوبة في أيٍّ من هذه الموارد.

ثم إن الاستئذان من الوليّ الفقيه لا يقتصر على موارد قصاص النفس أو موارد قصاص الأعضاء في الجرائم بالغة الخطورة، وإنما الاستئذان من الوليّ الفقيه ـ طبقاً للمادة رقم (٤١٧) من الدستور ـ يشمل جميع موارد القصاص، حتّى ما كان منها قصاص الجرح الطفيف، في حين أنه لا توجد أيّ ضرورةٍ أو مصلحة ملحّة في توقُّف استيفاء عقوبة القصاص في الجراحة الطفيفة على استئذان شخص الوليّ الفقيه.

وبالالتفات إلى ما تقدَّم يتّضح أن عدم الدقة في المباني الفقهية للفقهاء قد أدّى إلى تصوُّرٍ خاطئ مفاده أن هناك موضوعية لاستئذان الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص، وأن يذكر في الدستور السابق والراهن باعتباره شرطاً ضرورياً لتنفيذ قصاص النفس وقصاص الأعضاء.

هـ ـ التبعات المترتِّبة على الاستئذان من الوليّ الفقيه

إن الاستئذان من شخص الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله ـ على ما جاء في دستور عام ١٣٩٢هـ.ش، ودستور عام ١٣٧٠هـ.ش، بوصفه شرطاً في استيفاء قصاص النفس أو جميع أنواع قصاص الأعضاء ـ قد أدّى حتّى الآن وسيؤدّي إلى الكثير من المشاكل، حيث أفضى في العديد من الموارد إلى تضييع حقوق أصحاب الحقّ في القصاص؛ إذ إن إجراءات الحصول على الإذن من الوليّ الفقيه أو مَنْ ينوب عنه تؤدّي في الكثير من الموارد إلى التأخير في تنفيذ القصاص. من هنا فإن المقنِّن، بالالتفات إلى هذه التبعات، عمد إلى إضافة قيد إلى المادة رقم (٤١٨) من الدستور الحالي؛ للحيلولة دون هذه التبعات، حيث جاء في هذا القيد: «إن إجراءات الحصول على الإذن يجب أن لا تحول

دون إمكان استيفاء القصاص وتضييع حقّ صاحب الحق في القصاص وحرمانه من حقِّه». وبالنسبة إلى دستور عام ١٣٩٢هـ.ش، المتضمِّن للمادتين رقم (٣٨٩) و(٤٠٠)، يتوقَّع ارتفاع صدور أحكام قصاص الأعضاء. وعليه فلو توقَّف تنفيذ كلّ واحدٍ من هذه الأحكام في جميع مناطق البلاد على الاستئذان من الوليّ الفقيه أو نائبه فإن قصاص الأعضاء سوف لا يتمّ إلاّ بعد فترةٍ طويلة جدّاً، الأمر الذي ينطوي على تفويت حق المجنيّ عليه أو صاحب الحقّ الشرعي، الذي يطالب بالتعجيل والإسراع في استيفاء حقّه، الذي تكفله له المادة رقم (٤١٩)، والمادة رقم (٤٤٠).

ومن وجهة نظري إنه لو تمّ فهم دليل وعلة فتوى الفقهاء بوجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثله بشكلٍ صحيح عندها لن يكون صدور الإذن من الوليّ الفقيه أو مَن يمثِّله ـ كما هو سائدٌ ـ متوقِّفاً على دراسة الملف الجنائي للمحكوم عليه من قبلهم لتأييد الحكم الصادر من قبل القضاء؛ وذلك لأن الهدف والغاية من الاستئذان ـ كما سبق أن ذكرنا ـ، الذي تمّ التصريح به في المادة رقم (٤١٨)، هو مجرد الحفاظ على النظام في المجتمع و«الإشراف على صحّة التنفيذ»، وأن لا يقوم صاحب الحق في القصاص بمباشرة القصاص، ويقتصّ من الجاني من تلقائه، متذرِّعاً بحقِّه في ذلك. وعليه فإن الغاية من الحكم بوجوب الاستئذان لم يكن بداعي أن يقوم الشارع بالاحتياط في خصوص الأحكام الصادرة بشأن القصاص، وأن تدرس مرّةً أخرى في المحاكم القضائية العليا؛ بغية التدقيق والتأكُّد من الحكم الصادر، ليكون الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله قد أصدر الإذن بعد التأكُّد من صحة قرار المحكمة في حكمها على الجاني، فلا يصدر إذنه إلاّ بعد دراسةٍ دقيقة ومتمعِّنة، وهذا هو الذي يؤدّي من الناحية العملية إلى استغراق مدّةٍ طويلة تسبق استيفاء حكم القصاص.

لو كان المراد من الحكم بوجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه رعاية أهمية الأحكام الصادرة بشأن القصاص ستفرض إشكالات أخرى نفسها.

فأوّلاً: هناك في الشريعة أحكام جزائية أهمّ أو مساوية لأحكام القصاص أيضاً، ومع ذلك لم يشترط فيها الاستئذان من الوليّ الفقيه، من قبيل: موارد الرجم والقتل في الحدود.

وثانياً: إن الأحكام الصادرة في موارد قصاص الأعضاء في الجنايات الطفيفة

كان يجب أن تستثنى من وجوب الاستئذان من الوليّ الفقيه؛ إذ لا تنطوي قطعاً على مثل هذه الأهمّية التي تحتاج معها إلى دراسةٍ ثانية من قبل الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله، في حين أن جميع الفقهاء ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يرَوْن أهمية الاستئذان في قصاص الأعضاء أشدّ من الاستئذان في قصاص النفس. إن هذا الأمر يكشف بوضوحٍ أن الفقهاء لا يرَوْن الاستئذان بداعي القراءة الثانية للحكم الصادر من قبل القاضي، بل إن الأمر ـ كما صرَّحوا بأنفسهم ـ يقوم على أهمّية القصاص في الأعضاء في ما يتعلق بالاستئذان بالقياس إلى قصاص النفس؛ وذلك لأن عملية استيفاء القصاص في الأعضاء أكثر تعقيداً من استيفاء قصاص النفس، الأمر الذي يدلّ على أن العلة في الحكم بوجوب الاستئذان في القصاص تكمن في الحفاظ على النظم في المجتمع، «والإشراف على صحة تنفيذ القصاص ورعاية حقّ صاحب القصاص والأطراف الأخرى في الدعوى»، وهو الذي تمّ التصريح به في المادة رقم (٤١٨) من الدستور.

الاستنتاج

يمكن أن نستنتج مما تقدَّم أن الحفاظ على النظام هو الدليل الوحيد المعتبر في ما يتعلَّق بضرورة الاستئذان من الوليّ الفقيه. وإن مقدار ما يثبته هذا الدليل هو ضرورة الإشراف والإدارة من قبل الحكومة لإجراءات تنفيذ القصاص. ولا موضوعية لشخص الوليّ الفقيه وإذنه في هذا الخصوص. يضاف إلى ذلك أن الاستئذان من شخص الوليّ الفقيه أو مَنْ يمثِّله ينطوي على تبعات قد تؤدّي أحياناً إلى تضييع حقوق طرفي الدعوى. من هنا يجدر حذف فقرة ضرورة استئذان الوليّ الفقيه من القانون، والإبقاء على مجرّد استيفاء القصاص تحت إشراف وإدارة السلطة القضائية فقط.

مقترحٌ

وعليه نقترح حذف شرط استئذان الوليّ الفقيه في استيفاء القصاص من الدستور، الأمر الذي يعني حذف المادتين رقم (٤١٧) و(٤١٨) من الدستور، والإبقاء على المادة (٤١٩) فقط، والتصريح فيها بحقّ صاحب القصاص في استيفاء حقِّه، والتأكيد على «أن استيفاء القصاص يجب أن يكون بإذنٍ من المحكمة، ومن طريق

الوحدة الخاصة بتنفيذ أحكام العقوبات»؛ كي لا يتوهَّم صاحب الحق أن بإمكانه ـ بالالتفات إلى أن له حقّ الاستيفاء والمباشرة ـ أن يبادر إلى استيفاء القصاص دون رعاية الضوابط المنصوص عليها في الفقرة الأولى من المادة رقم (٣٠٢) أيضاً؛ إذ تنصّ على اعتبار استيفاء القصاص «من دون إذن المحكمة» جُرْماً، وأن مَنْ يقوم به يعتبر مذنباً، ويستحقّ التعزير.

الهوامش

(١) المادة رقم (٢٠٥) ـ إن قتل العمد طبقاً لمواد هذا الفصل يوجب القصاص، وعليه يمكن لأولياء الدم تنفيذ القصاص بإذن وليّ الأمر، مع رعاية الشرائط المذكورة في الفصول القادمة الخاصّة بالقصاص. ويمكن لوليّ الأمر تفويض هذا الأمر إلى رئيس السلطة القضائية أو جهةٍ أخرى.
والمادة رقم (٢٦٥) ـ يمكن لولي الدم بعد ثبوت حقه في القصاص أن يباشر أخذ القصاص من القاتل بنفسه، بعد أخذ الإذن من وليّ الأمر، أو أن يستنيب شخصاً آخر ليباشر القصاص نيابةً عنه.
والمادة رقم (٢٦٩) ـ إذا كان قطع العضو أو الجرح عن عمدٍ أوجب القصاص، وطبقاً لذلك يمكن للمجنيّ عليه أن يقتصّ من الجاني، بعد أخذ الإذن من وليّ الأمر، مع رعاية الشرائط التي سنأتي على ذكرها.

(٢) المقنعة: ٧٦٠: (ليس لأحدٍ أن يتولى القصاص بنفسه دون إمام المسلمين أو مَنْ نصبه لذلك من العمال الأمناء في البلاد والحكام. ومَنْ اقتصّ منه فذهبت نفسه بذلك من غير تَعَدٍّ في القصاص فلا قود له ولا دية على حال)؛ المصدر السابق: ٧٣٦؛ المصدر السابق: ٧٤٠؛ النهاية: ٧٧٨: (ومَنْ أراد القصاص فلا يقتصّ بنفسه، وإنما يقتصّ له الناظر في أمر المسلمين، أو يأذن له في ذلك؛ فإنْ أذن له جاز له حينئذٍ الاقتصاص بنفسه)، المبسوط ٧: ١٠٠؛ الكافي في الفقه: ٣٨٣؛ المهذّب ٢: ٤٨٥؛ غنية النزوع: ٤٠٧؛ السرائر ٣: ٤١٢؛ إصباح الشيعة: ٤٩٤؛ جامع الخلاف: ٥٥٨.

(٣) الخلاف ٥: ٢٠٥: (إذا وجب لإنسانٍ قصاص في نفس أو طرف فلا ينبغي أن يقتصّ بنفسه؛ فإن ذلك للإمام أو مَنْ يأمره به الإمام، بلا خلاف).

(٤) مفتاح الكرامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٧؛ التنقيح الرائع ٤: ٤٤٤.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٦٢٢؛ المهذّب البارع ٥: ٢٢١؛ مسالك الأفهام ١٥: ٢٢٨.

(٦) مختلف الشيعة ٩: ٤٧٢؛ كنز الفوائد ٣: ٧٢١؛ إيضاح الفوائد ٤: ٦٢٢؛ كشف اللثام ١١: ١٤٩.

(٧) المبسوط ٧: ٥٦: (إذا وجب له على غيره قصاص لم يخْلُ من أحد أمرين؛ إما أن يكون نفساً؛ أو طرفاً. فإن كان نَفْساً فلوليّ الدم أن يقتصّ بنفسه؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً**﴾ (الإسراء: ٣٣).

(٨) شرائع الإسلام ٤: ٢١٣: (وإذا كان الوليّ واحداً جاز له المبادرة. والأَوْلى توقُّفه على إذن الإمام.

وقيل: يحرم المبادرة، ويعزَّر لو بادر. وتتأكد الكراهية في قصاص الطرف)؛ المختصر النافع ٢: ٢٩٩: (وللوليّ الواحد المبادرة بالقصاص. وقيل: يتوقَّف على إذن الحاكم).

(٩) كشف الرموز ٢: ٦٢٠؛ إيضاح الفوائد ٤: ٦٢؛ اللمعة الدمشقية: ٢٧٣؛ الروضة البهية ١٠: ٩٤؛ مفتاح الكرامة ١١: ٨٧؛ رياض المسائل ١٦: ٢٩٩؛ الجامع العباسي: ٤٣٥؛ جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٧؛ جامع المدارك ٧: ٢٦٢؛ مباني تكملة المنهاج ٤٢ الموسوعة: ١٥٧؛ كتاب القصاص للفقهاء والخواص: ١٦٨؛ تنقيح مباني الأحكام (كتاب القصاص): ٢٤٧؛ أسس القضاء والشهادات: ٦٠٩.

(١٠) تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٤: (مسألة ٦: الأحوط عدم جواز المبادرة للوليّ إذا كان منفرداً إلى القصاص، سيَّما في الطرف، إلاّ مع إذن والي المسلمين، بل لا يخلو من قوّةٍ. ولو بادر فللوالي تعزيره، ولكنْ لا قصاص عليه ولا دية). الجامع للشرائع: ٦٠١؛ كشف اللثام ١١: ١٤٩؛ تفصيل الشريعة ـ القصاص: ٢٩٧؛ جامع المسائل ٥: ٣٠٦.

(١١) انظر: قواعد الأحكام ٣: ٦٢٢؛ مختلف الشيعة ٩: ٤٧٢.

(١٢) انظر: كنـز الفوائد ٣: ٧٢١؛ المهذّب البارع ٥: ٢٢٢.

(١٣) انظر: مسالك الأفهام ١٥: ٢٢٨.

(١٤) انظر: رياض المسائل ١٦: ٢٩٩.

(١٥) انظر: مباني تكملة المنهاج (الموسوعة) ٤٢: ١٥٧.

(١٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ٢٢٩.

(١٧) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ١٣٣.

(١٨) انظر: تحرير الأحكام ٥: ٢٧١: (ولوكان المباشر للقصاص هو الوليّ فالوجه أنه لا يضمن إنْ كان قد اقتصّ بحكم الحاكم وإذنه، ولو باشر بعد الحكم قبل الإذن ضمن الدية)؛ مسالك الأفهام ١٤: ٣١٣: (نعم، لو باشر القتل بعد الحكم وقبل إذن الحاكم له في الاستيفاء تعلَّق به الضمان؛ لتوقف جواز استيفائه على إذن الحاكم، وإنْ كان أصل الحقّ في ذلك له. ويحتمل عدم الضمان هنا أيضاً وإنْ أثم؛ لأن حكم الحاكم بثبوت الحقّ اقتضى كونه المستحقّ، وإنْ أثم بالمبادرة بدون إذن الحاكم)؛ مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٥٢٥؛ جواهر الكلام ٤١: ٢٤١.

(١٩) انظر: شرائع الإسلام ٤: ٢١٣: (وإذا كان الوليّ واحداً جاز له المبادرة، والأَوْلى توقُّفه على إذن الإمام. وقيل: يحرم المبادرة، ويعزَّر لو بادر. وتتأكَّد الكراهية في قصاص الطرف)؛ المختصر النافع ٢: ٢٩٩: (وللوليّ الواحد المبادرة بالقصاص. وقيل: يتوقَّف على إذن الحاكم).

(٢٠) انظر: محمد مؤمن القمّي، مجلة فقه أهل البيت^، العدد ٣: ٦٢: (حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص).

(٢١) مستند الشيعة ١٧: ٤٤٣: (البحث الأول في العقوبات، وهي: إما قصاص، أو حدّ، أو دية. والأخير داخلٌ في الدعاوى المالية. أما الأول ففيه قولان: **الأول:** عدم الاحتياج إلى الحاكم، وجواز استقلال الوليّ في القصاص. اختاره في موضع من المبسوط والنافع، وظاهر الشرائع، حيث جعل التوقيف أَوْلى، والفاضل في أحد قولَيْه، وأكثر المتأخِّرين، بل عامّتهم ـ كما قيل ـ، ونسبه في كتاب قصاص المسالك إلى الأكثر. **والثاني:** وجوب الرفع إلى الحاكم. ذهب إليه في موضع آخر من

المبسوط، وفي الخلاف، وعن المقنعة والمهذب والكافي والقواعد والغنية وقضاء المسالك، وفي الكفاية: لا أعرف فيه خلافاً. وعن الغنية: بلا خلاف، وعن ظاهر الخلاف: الإجماع عليه).

(٢٢) انظر: تفصيل الشريعة ـ القصاص: ٢٩٧: (والظاهر أنّ محلّ الخلاف ما إذا كان الموجب للقصاص ثابتاً من دون حكم الحاكم، كما إذا أقرّ القاتل بالقتل وعلم وليّ المقتول بذلك مثلاً، فإنّه في مثله وقع الخلاف في جواز المبادرة وعدم المراجعة إلى الحاكم والاستئذان منه وعدمه، وأمّا مع ثبوت الاختلاف في أصل الموجب، وتوقُّف الثبوت على حكم الحاكم، كما إذا ثبت القتل بالقسامة، فالظاهر أنّ ثبوته عند الحاكم كافٍ، ولا يحتاج بعد الثبوت إلى الاستئذان منه في إجراء القصاص وإعماله، بحيث كان اللازم المراجعة إليه في مرحلتين: إثبات الموجب؛ وإجراء القصاص). فقه القضاء ٢: ٤٨٨.

(٢٣) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ١٣٣.

(٢٤) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٢٤٢.

(٢٥) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٤: ٣١٣: (نعم، لو باشر القتل بعد الحكم وقبل إذن الحاكم له في الاستيفاء تعلَّق به الضمان؛ لتوقف جواز استيفائه على إذن الحاكم، وإنْ كان أصل الحق في ذلك له. ويحتمل عدم الضمان هنا أيضاً وإنْ أثم؛ لأن حكم الحاكم بثبوت الحقّ اقتضى كونه المستحقّ، وإنْ أثم بالمبادرة بدون إذن الحاكم).

(٢٦) انظر: الكلبايكاني، كتاب الشهادات: ٤٥٠: (وإنْ كان قصاصاً وباشره وليّ الدم فقد تردَّد المحقِّق‏رحمه الله في ضمانه، ثم رجَّح التفصيل بين ما إذا كانت مباشرته مع حكم الحاكم وإذنه فلا ضمان، وبين ما إذا كان مع الحكم وقبل الإذن ضمن الدية... أقول: هنا بحثان. **فالأول:** هل يُعتبر إذن الحاكم في الاستيفاء أو لا يعتبر؟ لقد قال المحقّق في كتاب القصاص: «إذا كان الولي واحداً جاز له المبادرة قبل إذن الحاكم. والأَوْلى توقُّفه على إذن الإمام». وهذا، وإنْ كان لا يخلو من تشويشٍ؛ لأن «الأَوْلى» لا يجتمع مع توقُّفه على الإذن، ولعلّه من هنا أضاف في الجواهر «الأحوط» إلى «الأولى»، ينافي ما ذكره هنا؛ لأنه إذا كانت المباشرة جائزة بلا إذن فلا وجه للضمان، وإلاّ فالضمان. فبين الكلامين تهافتٌ).

(٢٧) من أمثال: السيد علي السيستاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، والشيخ نوري الهمداني.

(٢٨) مجموعة الاستفتاءات القضائية (الشبكة الإلكترونية): سؤال: من خلال الالتفات إلى ضرورة إشراف الحاكم في استيفاء القصاص نتقدم إليكم بالأسئلة التالية:

أ ـ هل يجب على وليّ الدم أن يستأذن وليّ الأمر أو مَنْ ينوب عنه في استيفاء حقّه في القصاص أم لا؟

ب ـ إذا كان الاستئذان واجباً فهناك سؤالان:

١ـ لو اقتصّ دون استئذان هل يكون مذنباً فقط أم يُعتبر قاتلاً أيضاً؟

٢ـ ما هو الحكم لو استأذن وليّ الأمر، واقتصّ قبل أن يصدر الإذن؟

ـ الشيخ محمد تقي بهجت‏رحمه الله: بعد إثبات ما يوجب القصاص الأحوط لوليّ الدم عدم المبادرة إلى القصاص دون إذن الإمام أو نائبه ـ سواء في قصاص النفس أو الطرف ـ. وعلى تقدير المبادرة لا

قصاص ولا دية. وأما ثبوت التعزير فهو غيرمعلوم أيضاً. بتاريخ: ١٣٧٨/٩/١هـ.ش.

ـ الميرزا جواد التبريزي: أ. يجب أن يثبت الحقّ عند حاكم الشرع أوّلاً، ثم يمكنه الاقتصاص بالسيف، والله العالم. ب ـ ١. لو تمكَّن بعدها من إثبات حقّه عند الحاكم برئت ذمته، والله العالم. ٢. إنْ أثبت حقَّه بعد ذلك تبرأ ذمّته، والله العالم. بتاريخ: ١٣٧٧/١٢/٤هـ.ش.

ـ السيد علي الخامنئي: أ. نعم، يجب أن يكون ذلك تحت إشراف وليّ الأمر أو المنصوب من قبله. ب ـ ١. ليس عليه قصاص، ولكنّه مذنب. ٢. له حكم المسألةِ السابقة. بتاريخ: ١٣٧٨/١/٣١هـ.ش.

ـ السيد علي السيستاني: في ما يتعلق بالقصاص ـ بناءً على الاحتياط الواجب ـ ينبغي أن يثبت الجرم عند حاكم الشرع، وبعد ثبوته عنده، لا يجب استئذانه في استيفاء القصاص، وإنْ كان ذلك هو الأحوط. بتاريخ: ١٠ / جمادى الآخرة / ١٤١٩هـ.

ـ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني: أ. في فرض السؤال لا يجب استئذان الإمام أو المجتهد الجامع للشرائط، وإنْ كان هو الأحوط والأَوْلى. ب ـ ١. على فرض كون مبادرة وليّ الدم إلى استيفاء القصاص دون استئذانٍ حراماً كان عليه التعزير فقط، ولا يُعَدّ وليّ الدم قاتلاً، فلا قصاص عليه ولا دية. ٢. حكمه هو حكم السؤال السابق، والله العالم. بتاريخ: ٣٠ / ذي الحجّة الحرام / ١٤١٩هـ.

ـ الشيخ محمد فاضل اللنكراني: أ. نعم. ب ـ ١. نعم. ٢. يكون مذنباً، ولا قصاص عليه.

ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: يجب على وليّ الدم أن يستأذن، ولكنّه إذا استوفى القصاص دون استئذان الحاكم أو مع نهيه يكون آثماً، ومستحقّاً للتعزير، ولكنّه لا يُعَدّ قاتلاً. بتاريخ: ١٣٧٨/٤/٢٧هـ.ش.

ـ السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي: أ. بعد ثبوت حقّ القصاص لوليّ الدم لا يجب عليه استئذان حاكم الشرع في استيفاء القصاص، وإنْ كان ذلك هو الأَوْلى. ب ـ يتَّضح الجواب على هذا الشق من الجواب على الشق المتقدِّم. بتاريخ: ١٣٧٨/٧/١٢هـ.ش.

سؤال: بعد ثبوت الجرم وصدور الحكم من قبل القاضي نرجو منكم الإجابة عن مورد الاستئذان من وليّ الأمر أو المنصوب من قبله في ما يتعلَّق باستيفاء الحكم الصادر:

أ. هل يقتصر الاستئذان على قصاص النفس فقط أم يشمل قصاص الطرف أيضاً؟

ب ـ هل يجب الاستئذان في الحدود وقتل التعزير (بناء على جواز القتل تعزيراً)؟

ج ـ هل هناك عند الضرورة تفاوت بين حدّ القتل وحدود ما دون القتل؟

ـ الشيخ محمد تقي بهجت: أ. يشمل قصاص الأطراف أيضاً. ب / ج ـ في ما يتعلَّق بالحدود المرتبطة بحقّ الناس، من قبيل: حدّ القذف، وحدّ السرقة، لا بُدَّ من استئذان ومطالبة ذوي الحق، وكذلك استئذان وليّ الأمر وحاكم الشرع. وهذا يشمل القتل وما دون القتل أيضاً. بتاريخ: ١٣٧٨/٥/١٨هـ.ش.

ـ السيد علي السيستاني: أ. إن حقّ القضاء يقتصر على المجتهد الجامع للشرائط، ومع حكمه لا حاجة إلى الاستئذان. ب ـ ليس هناك قتل تعزيري. ويجب أن يكون استيفاء الحقوق تحت إشراف حاكم الشرع، وهو المجتهد الجامع للشرائط. ج ـ اتّضح الجواب. بتاريخ: ٢٨ / ربيع الأول / ١٤٢٠هـ.

ـ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني: أ. بشكلٍ عام يجب أن يكون القصاص بطلب من ولي الدم

واستئذان الحاكم الجامع للشرائط، ولا فرق من هذه الناحية بين قصاص النفس والأطراف، والله العالم. ب ـ ليس هناك قتل تعزيري. وفي ما يتعلَّق بالحدود تختلف الموارد، والله العالم. ج ـ قلنا: في ما يتعلَّق بالحدود تختلف الموارد، والله العالم. بتاريخ: ٢٧ / ربيع الأول / ١٤٢٠هـ.

ـ الشيخ محمد فاضل اللنكراني‏: أ / ب ـ إن القاضي المنصوب تابعٌ للنصب ومقدار الإجازة الممنوحة له. ولذلك إذا كان استيفاء الحكم أو الحدّ أو القصاص منوطاً بتحصيل الإذن المستقلّ وجب رعاية ذلك، وإلاّ أمكنه العمل بشكلٍ مستقلّ. بتاريخ: ١٣٧٨/٤/٣١هـ.ش.

ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: إن هذه المسألة ترتبط بحدود صلاحيات القاضي المأذون. نرجو لكم دوام التوفيق. بتاريخ: ١٣٧٨/٥/٢٥هـ.ش.

ـ السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي‏: أ. في ما يتعلَّق بمورد السؤال أرى عدم ضرورة استئذان ولي الأمر، وأن هذا يعود إلى وليّ الدم. ب ـ ليس هناك قتلٌ تعزيري، ولا ضرورة للاستئذان. نعم، إذن حاكم الشرع الجامع للشرائط في استيفاء الحدود هو الأحوط. ج ـ اتّضح أن الاستئذان في القصاص غير ضروري مطلقاً، وأما في الحدود فالأحوط الاستئذان من المجتهد الجامع للشرائط. بتاريخ: ١٣٧٨/٤/٦هـ.ش.

ـ الشيخ حسين النوري الهمداني: أ. بعد ثبوت القتل العمدي في المحكمة الصالحة يمكن لوليّ المقتول المطالبة بالقصاص، ولا حاجة إلى استئذان حاكم الشرع. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قصاص الأطراف لِمَنْ وقعت عليه الجناية. ب ـ يجب استيفاء الحدّ والتعزير تحت إشراف حاكم الشرع. بتاريخ: ١٣٨٢/٧/١٤هـ.ش.

سؤال: ١. لو أن وليّ أمر المسلمين عطَّل حكم القصاص مؤقَّتاً؛ رعاية لبعض المصالح الاجتماعية، واستبدله بالدية، إلاّ أن وليّ الدم بادر إلى القصاص رأساً، فهل يستحقّ القصاص أم لا؟ (هل يحتاج استيفاء الحقّ إلى إذن أم لا؟). ٢. على فرض السؤال الأول، لو أن القاتل مات أثناء المدة التي تمّ فيها تعطيل حكم القصاص مؤقَّتاً، مَنْ هو الضامن؟ هل تسقط الدية أيضاً؟ ولماذا؟ وفي فرض الثبوت على مَنْ تجب الدية؟ ولماذا؟

ـ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني: ١ / ٢. يمكن للفقيه الجامع للشرائط في ظل الضوابط الشرعية أن لا يأذن باستيفاء حكم القصاص، الذي يجب على وليّ الدم استيفاؤه بإذنه. وفي هذه الحالة لو مات القاتل قبل صدور الإذن ينتفي موضوع القصاص، ولا دية على أحد. ولا ولاية للحاكم على تبديل القصاص بالدية. وعلى كل حال فإن قصاص وليّ الدم من دون إذن حاكم الشرع لا قصاص عليه، وإنْ كان آثماً، والله العالم.

سؤال: هل يُشترط إذن الحاكم في القصاص أم يمكن لوليّ الدم أن يُبادر إلى استيفاء القصاص دون إذن الحاكم؟ فإذا كان استئذان الحاكم شرطاً: أ. هل يترتَّب التعزير على المبادرة إلى القصاص قبل إذن الحاكم أم يكون عاصياً فقط؟ ب ـ ما هو الحكم لو بادر شخصٌ ثالث إلى استيفاء حكم القصاص بإذنٍ من وليّ الدم دون إذن الحاكم؟ ج ـ لو لم يأذن الحاكم باستيفاء القصاص ما هو حكم الجاني والقاتل؟ د ـ ما هو حكم الشخص الثالث الذي يبادر إلى استيفاء حقّ القصاص بعد ثبوت الاستحقاق عنده، دون إذنٍ من وليّ الدم، وقبل إذن الحاكم، ولكنّ وليّ الدم أعلن عن رضاه

لاحقاً؟

ـ الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني: الأحوط الاستئذان، والله العالم. أ. إذا اقتصّ قبل الاستئذان عزّره الحاكم، والله العالم. ب ـ في هذه الصورة يعزِّر الشخص الثالث من قبل الحاكم، والله العالم. ج ـ في هذه الصورة يكون قصاص وليّ الدم دون إذن الحاكم محلّ إشكال، والله العالم. د ـ في فرض السؤال يمكن لأولياء الشخص المقتول الاقتصاص من الشخص الثالث، ولا أثر للرضا اللاحق من وليّ الدم، والله العالم.

سؤال: يشترط إذن وليّ الأمر والحاكم في استيفاء القصاص، فما هو حكم القاتل إذا لم يصدر الإذن باستيفاء القصاص؟ هل يُحبس حتّى لو لم يصدر الإذن لعشرات السنين أم يطلق سراحه فوراً؟ وإذا كان الحكم هو الثاني فما هي الإجراءات الوقائية التي يجب اتّخاذها بشأنه؟

ـ الشيخ محمد فاضل اللنكراني‏: في فرض السؤال إذا لم يكن القاتل في معرض الفرار أطلق سراحه فوراً إلى حين البتّ في شأنه من قبل وليّ الأمر؛ إذ بعد ثبوت الجرم يثبت القصاص أو الدية أو العفو، وليس هناك حقٌّ بالحبس. وإذا كان في معرض الفرار حبس مدّةً يقتضيها العُرْف إلى حين تحصيل الإذن، ليتمّ إطلاق سراحه لاحقاً، بعد أخذ الموثق عليه أو الكفالة أو الدية بنحوٍ مشروط؛ وذلك لأن المورد من موارد تزاحم الحقوق، وحقّ ولي الدم هو المقدَّم.

ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: لا يشترط إذن وليّ الأمر، ويكفي حكم القاضي، فإذا لم يمكن الوصول إلى القاضي كفى حكم عدول المؤمنين؛ ليأذنوا بدلاً من القاضي. ولو أذن القاضي ولم يَرْضَ وليّ الدم تتم عليه الحجّة في أن يقتصّ أو يأخذ الدية عند رضا القاتل، فإنْ لم يَرْضَ بأيٍّ منهما أمكن إطلاق سراح القاتل بموثق مؤكّد إلى حين البتّ في أمره.

ـ السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي: لا دليل على وجوب الاستئذان، بل إن اشتراط ذلك يتنافى مع السلطة الممنوحة لوليّ الدم في محكم الذكر الحكيم؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً**﴾ (الإسراء: ٣٣). نعم، يجب أن يثبت القتل عند الحاكم. (المصدر: نرم أفزار كنجينه استفاءات قضائي).

وهناك استفتاء آخر لم يدرج في هذا المصدر، وأحتفظ بنسخةٍ منه. وقد نقلنا فتاوى الفقهاء في مورد تعزير صاحب الحقّ في القصاص الذي يستوفي القصاص قبل إذن الحاكم من هذا الاستفتاء.

(٢٩) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٤: ٢١٣: (تتأكّد الكراهية في قصاص الطرف).

(٣٠) انظر: تحرير الأحكام ٥: ٤٩١؛ المهذب البارع ٥: ٢٢؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ١٠: ٩٤؛ الشيخ النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٨.

(٣١) قواعد الأحكام ٣: ٦٢٢: (وإذا كان الوليّ واحداً جاز أن يستوفي من غير إذن الإمام على رأي. نعم، الأقرب التوقُّف على إذنه، خصوصاً الطرف)؛ كشف اللثام ١١: ١٤٩: (خصوصاً الطرف، ولجواز التخطي فيه، وكونه مظنّة للسراية).

(٣٢) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ٢٢٩: (ويتأكّد الحكم فيه وجوباً واستحباباً في الطرف؛ لأنه بمثابة الحدّ، وهو من فروض الإمام؛ ولجواز التخطي، مع كون المقصود معه بقاء النفس، بخلاف القتل؛ ولأن الطرف في معرض السراية؛ ولئلا تحصل مجاحدةٌ). تفصيل الشريعة ـ القصاص:

٢٩٨: (إنّ القصاص في الطرف أولى وأشدّ من جهة رعاية الاحتياط من القصاص في النفس).

(٣٣) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ١٠: ٩٤: (وَخُصُوصاً فِي قِصَاصِ الطَّرَفِ)؛ لأَنَّ الْغَرَضَ مَعَهُ بَقَاءُ النَّفْسِ؛ وَلِمَوْضِعِ الاسْتِيفَاءِ حُدُودٌ لا يُؤْمَنُ مِنْ تَخَطِّيهَا لِغَيْرِهِ).

(٣٤) انظر: الشيخ حسن النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٨: (وعلى كل حال فليس المراد من الحرمة بناء على القول بها إلاّ أنه (يعزَّر لو بادر)، وإلا فلا قصاص عليه ولا دية، بلا خلاف ولا إشكال؛ ضرورة أنه قد استوفى حقَّه، وإنْ أثم بترك الاستئذان)؛ إيضاح الفوائد ٤: ٦٢٢.

(٣٥) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٧: ١٠٠: (فإن خالف وبادر واستوفى حقَّه وقع موقعه، ولا ضمان عليه. وعليه التعزير. وقال بعضهم: لا تعزير عليه. والأول أصحّ؛ لأن للإمام حقّاً في استيفائه)؛ الكافي في الفقه: ٣٨٣؛ المهذب البارع ٢: ٤٨٥؛ الجامع للشرائع: ٦٠١؛ كشف اللثام ١١: ١٤٩؛ تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٤؛ تفصيل الشريعة ـ القصاص: ٢٩٧. وقد ارتضى هذا القول من الفقهاء المعاصرين: السيد علي السيستاني، والشيخ فاضل اللنكراني، والشيخ الصافي الكلبايكاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي.

(٣٦) انظر: الشيخ الطوسي، الخلاف ٥: ٢٠٥؛ ومن الفقهاء المعاصرين قال به الشيخ محمد تقي بهجت.

(٣٧) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٢٢٩: (والذي يناسب تحريم المبادرة بدون الإذن، ثبوت التعزير؛ لفعل المحرم كغيره).

(٣٨) انظر: المهذب البارع ٥: ٢٢١: (لأنها مسألة اجتهادية مبنية على الاحتياط، فتكون منوطة بنظر الحاكم).

(٣٩) انظر: تفصيل الشريعة ـ القصاص: ٢٩٧: (يستلزم الاختلال في الجامعة الإسلامية ومجتمع المسلمين).

(٤٠) انظر: المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٥٦: (قال بعض علمائنا: ليس له ذلك إلاّ بإذن الحاكم؛ حَذَراً من التجاوز والتخطّي)؛ كشف اللثام ١١: ١٤٩: (لأن أمر الدماء خطير، والناس مختلفون في شروط الوجوب وكيفية الاستيفاء (خصوصاً الطرف)، ولجواز التخطّي فيه؛ وكونه مظنة للسراية).

(٤١) رياض المسائل ١٦: ٢٩٩: (لا ما يقال لهم: من أنه يحتاج في إثبات القصاص واستيفائه إلى النظر والاجتهاد؛ لاختلاف الناس في شرائطه وفي كيفية الاستيفاء؛ لخطر أمر الدماء؛ فإن مفاده عدم الجواز مع عدم العلم بثبوت القصاص باحتمال الاختلاف في النظر والاجتهاد. ونحن نقول به، لكنه خارجٌ عن محل النـزاع؛ إذ هو كما عرفت تيقّن الوليّ بثبوت القصاص، وهو غير متوقّف على إذن الحاكم بالاقتصاص؛ لحصوله بمجرّد حكمه به، بل ومن دونه أيضاً لو كان الولي عارفاً بثبوت القصاص في واقعته عند مجتهده، أو مطلقاً، حيث يكون ثبوته إجماعياً أو ضرورياً)؛ مفتاح الكرامة في شرح شرائع العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٨؛ جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٨.

(٤٢) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ٦٥.

(٤٣) رياض المسائل ١٦: ٢٩٩؛ جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٧.

(٤٤) انظر: تنقيح مباني الأحكام ـ القصاص: ٢٤٧.

(٤٥) انظر: مستند الشيعة ١٧: ٤٤٤: (مع كون مفهومه مفهوم وصف لاحجِّية فيه، بأنه لو اعتبر لكان مقتضاه ثبوت الدية على الوليّ القاتل إذا لم يكن بإذن الإمام، والقائلون بالتوقُّف لا يقولون به. مضافاً إلى أنه لا يدلّ على اعتبار إذنه بالخصوص، فإن كل قصاص شرعي إنما هو بأمر الإمام)؛ مفتاح الكرامة في شرح شرائع العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٧؛ تكملة العروة الوثقى ٢: ٢١٧.

(٤٦) انظر: كتاب القصاص: ١٦٨؛ تكملة العروة الوثقى ٢: ٢١٧.

(٤٧) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣١.

(٤٨) انظر: كتاب القصاص: ١٦٦.

(٤٩) انظر: كتاب القصاص: ١٦٧: (وأما ثانياً قول الإمام، في رواية إسحاق بن عمّار: (يُدفع القاتل إلى أولياء المقتول) لا يدلّ على عدم جواز قصاص الوليّ مع تمكُّنه منه، بل يمكن أن يجوز له التصدّي للقصاص أو لا. ثم مع عدم التمكُّن، وتمكُّن الإمام أو غيره من الدفع إلى أوليائه، أن يكون الدفع واجباً حتّى يتمكَّن من القصاص).

(٥٠) انظر: روضة المتقين ١٠: ٤٧٧.

(٥١) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣٥.

(٥٢) انظر: الفقيه ٨٩: ٣٢٥.

(٥٣) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠: ٩٤: (وَيَجُوزُ لِلْوَلِيِّ الْوَاحِدِ الْمُبَادَرَةُ) إِلَى الاقْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِي (مِنْ غَيْرِ إِذْنِ الإِمَامِ)؛ لقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً**﴾؛ لأَنَّهُ حَقُّهُ)؛ المبسوط ٧: ٥؛ إيضاح الفوائد ٤: ٦٢٢؛ مسالك الأفهام ١٥: ٢٢٩؛ رياض المسائل ١٦: ٢٩٩؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٧؛ جامع المدارك ٧: ٢٦٢؛ كتاب القصاص: ١٦٦.

(٥٤) الروايات في هذا الشأن كثيرة، ومنها ما يلي: وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠: (محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد؛ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: سمعتُ أبا عبد الله يقول: في رجلٍ قتل امرأته متعمِّداً، قال: إنْ شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإنْ شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم. وقال: في امرأةٍ قتلت زوجها متعمدة، قال: إنْ شاء أهله أن يقتلوها قتلوها، وليس يجني أحد أكثر من جنايته على نفسه).

وسائل الشيعة ٢٩: ٨٤: (وبإسناده عن أحمد بن محمد، عن المفضَّل، عن زيد الشحّام، عن أبي عبد الله، في رجل قتل امرأةً متعمداً، قال: إنْ شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية).

وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٨: (عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيّوب، عن أبي المَغْرا، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله قال: إذا قتل المسلم النصراني فأراد أهل النصراني أن يقتلوه قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين).

وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٦: (محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله، في رجل فقأ عين امرأةٍ، فقال: إنْ شاؤوا أن يفقأوا عينه

ويؤدّوا إليه ربع الدية، وإنْ شاءت أن تأخذ ربع الدية. وقال في امرأة فقأت عين رجل: إنه إنْ شاء فقأ عينها، وإلاّ أخذ دية عينه).

وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٦: (محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في عبد جرح حُرّاً، فقال: إنْ شاء الحُرّ اقتصّ منه، وإنْ شاء أخذه إن كانت الجراحة تحيط برقبته).

(٥٥) كتاب القصاص: ١٦٦.

(٥٦) انظر: المصدر نفسه.

(٥٧) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ١٠: ٩٤؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٧.

(٥٨) الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٢٥.

(٥٩) انظر: محمد مؤمن القمي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣: ٥٤: (حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص).

(٦٠) انظر: مرآة العقول ١٨: ٣٣٣.

(٦١) انظر: محمد مؤمن القمي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣: ٦٧: (حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص).

(٦٢) انظر: ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٤٠٧: (ولا يستقيد إلا سلطان الإسلام، أو مَنْ يأذن له في ذلك، وهو وليّ مَنْ ليس له وليٌّ من أهله، يقتل بالعمد أو يأخذ الدية، ويأخذ دية الخطأ، ولا يجوز له العفو كغيره من الأولياء)؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٧: (وعلى تقدير استئذان الحاكم ليس له المنع. نعم، له أن يلتمس العفو والصلح).

(٦٣) الشيخ النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٢٨٨: (وعلى كل حال فليس المراد من الحرمة بناء على القول بها إلاّ أنه (يعزَّر لو بادر)، وإلا فلا قصاص عليه ولا دية، بلا خلاف ولا إشكال؛ ضرورة أنه قد استوفى حقّه، وإنْ أثم بترك الاستئذان).

(٦٤) انظر: كتاب القصاص: ١٦٨: (إذا عرفت ذلك فالذي يخطر بالبال أن يقال: إن قصاص الولي بنفسه بدون إجازة الإمام أو نائبه الخاص أو العام جائز واقعاً إنْ لم يترتَّب عليه مفسدة؛ لعمومات الآيات والأخبار... والحاصل أنه يجوز المبادرة بدون إذن الحاكم إنْ لم يترتَّب عليه الفساد، وإلا فلا يجوز إلاّ بعد إذن الحاكم)؛ محمد مؤمن القمي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣: ٦٥، مقال (حول اشتراط إذن ولي الأمر في استيفاء القصاص): (نعم، إذا رأى وليّ الأمر أو المنصوب من قبله أن الإسراع إلى تنفيذ القصاص أو الاقتصاص بلا حضور القوى المسلَّحة المنظمة ربما يوجب الفساد واختلال الأمن اللازم في الأمة الإسلامية فله ـ بل عليه ـ بمقتضى ولايته أن يمنع مَنْ له القصاص عن إعماله حقّه إلى أن يحصل له الشرائط اللازمة المانعة عن ترتُّب الفساد وإخلال النظام، إلا أن من المعلوم أنه ليس لوليّ الأمر أن يتسامح في تحصيل ذي الحقّ لحقّه، بل عليه بمقتضى أنه وليّ المسلمين، وبه إحياء الحدود، أن يهيّئ مقدّمات وصول مَنْ له القصاص إلى حقّه؛ لئلا يضيع حقُّه ولا يتأخَّر).

(٦٥) انظر: رياض المسائل ١٦: ٢٩٩: (لا ما يقال لهم: من أنه يحتاج في إثبات القصاص واستيفائه إلى النظر والاجتهاد؛ لاختلاف الناس في شرائطه وفي كيفية الاستيفاء؛ لخطر أمر الدماء؛ فإن مفاده عدم الجواز مع عدم العلم بثبوت القصاص باحتمال الاختلاف في النظر والاجتهاد. ونحن نقول به، ولكنه خارجٌ عن محل النـزاع؛ إذ هو كما عرفت تيقّن الوليّ بثبوت القصاص، وهو غير متوقّف على إذن الحاكم بالاقتصاص؛ لحصوله بمجرَّد حكمه به، بل ومن دونه أيضاً لو كان الوليّ عارفاً بثبوت القصاص في واقعته عند مجتهده، أو مطلقاً، حيث يكون ثبوته إجماعياً أو ضرورياً)؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ٨٨: (وهو غير متوقّف على إذن الحاكم، بل ولا على حكمه، حيث يكون حكمه ضرورياً أو إجماعياً، أو يكون عارفاً بثبوته عند مجتهده).

كتاب (صورة الأرض) لابن حوقل
نقدٌ وتعريف

السيد أحمد المددي[*]

ترجمة: حسن مطر

يُعَدّ كتاب (صورة الأرض)، لمؤلِّفه أبي القاسم محمد بن حوقل النصيبي ـ بشهادة المطلعين على التاريخ والجغرافيا الإسلامية ـ من أهمّ النصوص الإسلامية وأكثرها أصالةً؛ حيث لم يكتَفِ ابن حوقل في تأليفه بما توفَّر لديه من المصادر في موضوع هذا الكتاب، وإنما قام بنفسه برحلةٍ طويلة حول البلدان استغرقت أكثر من ثلاثين سنة، ثم قام بنقل تجربته هذه ضمن هذا الكتاب.

تكمن أهمية هذا الكتاب من جهاتٍ عدة، أهمها: البُعْد التاريخي، حيث يُعَدّ من المصادر القديمة في هذا الموضوع. فقد بدأ ابن حوقل رحلته الطويلة التي ستشكل المادة الرئيسة لهذا الكتاب قبل أكثر من ألف وسبعين سنة. وقد جسَّد في هذا الكتاب كل ما شاهده وسمعه بشكلٍ دقيق. ويبدو الرجوع إلى هذا الكتاب بالغ الأهمِّية لِمَنْ يريد الاطّلاع على أوضاع القرن الرابع الهجري، وأن يكوِّن رؤيةً وإدراكاً صائباً لما كتب في تلك المرحلة المتقدِّمة من الزمن. إن هذا النوع من المصادر التاريخية كما يعكس الجهود المضنية التي بذلها أسلافنا، يبين في الوقت نفسه مكمن السرّ في نفوذ الإسلام في المجتمعات الإنسانية الأخرى أيضاً. إن الحقيقة القائمة على تحشيد الدين الإسلامي الحنيف كلّ طاقاته الفكرية والعاطفية من أجل نشر العلم والثقافة على جميع الأبعاد الإنساني يضع مسؤولية ثقيلة ولاحبة على عاتق العلماء والمحقِّقين

(*) أحد الفقهاء في مدينة قم، ومن أبرز أساتذة الدراسات العليا في الحوزة العلمية. من المتخصِّصين في مجال التراث والرجال والحديث.

المسلمين في البرهة الراهنة.

لنقف على تاريخ تأليف هذا الكتاب، الذي يعود إلى ما قبل خمسة قرون من اكتشاف القارّتين الأمريكيتين، وهي الفترة التي كانت تعيش أوروبا خلالها أبشع حالات تخلُّفها وهمجيتها. والملفت أن ابن حوقل لم يكتب شيئاً في كتابه هذا عن المناطق الواقعة في الشمال الأوروبي؛ لشدّة البرد والصقيع الذي كان يغطيها، ولافتقار الشعوب التي تسكنها إلى الثقافة والتحضُّر!

يجب أن يشتمل هذا النوع من النصوص على درجةٍ كبيرة من الدقّة، وأن يشتمل على خرائط وصور بيانية تسهِّل على القارئ التعرُّف على الثقافات القديمة المشرقة، ليغدو مشعلاً وقبساً يضيء الطريق نحو المستقبل الماثل أمام جميع العلماء وأصحاب الجهود المخلصة والهادفة إنْ شاء الله.

اسم الكتاب

لقد ورد عنوان (صورة الأرض) في أصحّ طبعةٍ لهذا الكتاب. وقد ورد في مستهل بعض طبعات هذا الكتاب العبارة التالية: «هذا كتاب المسالك والممالك والمفاوز والمهالك وذكر الأقاليم والبلدان على مرّ الدهور والأزمان...». ومن هنا ورد عنوان هذا الكتاب في الكثير من المصادر على صيغة: (المسالك والممالك)، كما وردت تسمية هذا الكتاب في طبعته الأولى ـ وهي طبعة ليدن، لعام ١٨٧٣م ـ بصيغة: (المسالك والممالك والمفاوز والمهالك).

ويبدو أن منشأ هذا الاختلاف يأتي من مطالع واستهلالات نسخ هذا الكتاب. ففي أشهر نسخ هذا الكتاب وردت العبارات المتقدمة، ولكنْ في طبعة إسطنبول ـ والتي جاءت الطبعة الثانية في ليدن على أساسها ـ ورد العنوان بصيغة: «كتاب صورة الأرض وصفتها وأشكالها ومقدارها في الطول والعرض...». ومن ناحيةٍ أخرى نجد أن ابن حوقل لم يحدِّد عنواناً لهذا الكتاب في بدايته. بَيْدَ أن صحّة نسخة إسطنبول واشتهارها بهذا الاسم ـ ولا سيَّما طبعة بيروت الأخيرة ـ دفعتنا إلى اختيار تسمية (صورة الأرض) بوصفها عنواناً لهذا الكتاب.

مَنْ هو ابن حوقل؟

كان أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادي النصيبي يعيش في القرن الرابع الهجري. تعود جذوره إلى مدينة نصيبين (من المدن الشمالية للعراق بحدوده الراهنة)، ولكنّه كان يقطن في بغداد. ولا نعلم تاريخ ولادته بشكلٍ دقيق. فقد بدأ رحلته من بغداد سنة ٣٣١هـ[١]، ويتّضح من كلامه أنه كان في حينها رجلاً كاملاً، وعلى معرفة تامّة بالكتب الجغرافية المؤلَّفة في المرحلة التي سبقته. ومن مجموع الشواهد والقرائن المتوفِّرة يمكن القول بإنه قد ولد في بداية القرن الرابع الهجري.

وقد ذكر في كتاب (كشف الظنون)[٢]، وكتاب (هداية العارفين)[٣]، أن وفاة ابن حوقل كانت في عام ٣٥٠هـ. وهو كلامٌ باطل بالقطع واليقين؛ إذ يصرِّح ابن حوقل نفسه في معرض كلامه عن البحرين في كتابه هذا أنه سمع هذا الكلام سنة ٣٦١هـ[٤]. وفي العديد من المواطن الأخرى ـ كما هو الحال بالنسبة إلى بحث خوزستان مثلاً ـ يذكر أنه تواجد في تلك الأماكن سنة ٣٨٥هـ[٥].

ومن جهةٍ أخرى أرَّخ صاحب الذريعة وفاته في سنة ٣٨٠هـ، ولكنّه لم يذكر مصدر كلامه هذا[٦]. وفي بعض المصادر تمّ التأريخ للفراغ من تأليف كتاب (صورة الأرض) بعام ٣٦٧هـ، ولكنّها لم تقدِّم مصدراً موثوقاً يُثبت هذا المدَّعى[٧].

ومن الناحية الاعتقادية هناك مَنْ يرى ابن حوقل مجرد جاسوسٍ يعمل لصالح الفاطميين[٨]. ولكنه لم يبيِّن دليله على هذه التهمة. ولكنْ يتبيَّن من بعض كلمات ابن حوقل ـ في قسم المغرب ـ أنه ينتمي إلى الطائفة الإسماعيلية.

وقد تحدَّث عن الخليفة الفاطمي الثالث بعبارة: «مولانا أمير المؤمنين المنصور بالله صلوات الله عليه وسلَّم». كما تحدَّث عن الخليفة الفاطمي الثاني (القائم) أيضاً[٩]. والمثير للعجب أنه لم يتحدث عن الخليفة [الفاطمي] الرابع وهو (المعزّ)، رغم أنه أدرك فترةً زمنية طويلة من عهده وخلافته. ويتَّضح من ثنايا عبارات ابن حوقل في القسم الخاص بالمغرب من كتابه هذا أنه سافر إلى تلك البقاع مرتين، وكانت المرة الأولى في عهد المنصور(٣٤١هـ)، والمرة الأخرى في عهد الخليفة الرابع، وهو المعزّ. ومن جهةٍ أخرى نجده يقرن في الغالب اسم أمير المؤمنين وأولاده بعبارة (عليه السلام)، أو (عليهم السلام). وبشكلٍ عامّ لا يبعد أن يكون ابن حوقل شيعياً على الطريقة

الإسماعيلية، رغم وجود كلام في مقدّمة طبعة ليدن ـ سنة ١٩٣٨م ـ حول اختلاف النسخ بشأن قسم (المغرب) من هذا الكتاب.

كما أننا لا نمتلك معلوماتٍ كافية حول خلفيّته العلمية. وقد ورد في مقدمة طبعة بيروت أنه كان يمتهن «التجارة». وقد أشار ابن حوقل نفسه في مقدمة الكتاب إلى الغاية المادّية من أسفاره[١٠]. وقلما نطالع المسائل العلمية في ثنايا الكتاب، إلى الحدّ الذي لا نستطيع معه الركون إلى الإحاطة الكاملة لابن حوقل بالمسائل الجغرافية.

وبشكلٍ عامّ يجب اعتبار «ابن حوقل» رحّالةً أكثر منه عالماً جغرافياً. ومن هنا نجد «ياقوت الحموي» في معجم البلدان، رغم ذكره لابن حوقل[١١]، إلاّ أنه في الأبحاث العامة المتعلقة بالمسائل الجغرافية لا يروي عنه أيَّ رؤيةٍ أو فكرة في هذا الشأن.

كما أننا لا نمتلك أدنى فكرةٍ عن خصائص حياته الشخصية، ولا نعرف هوية أبيه أو أمه أو أولاده أو ثروته، ولا نعرف شيئاً من حياته السياسة والاجتماعية. وربما شكَّل هذا الجانب الخفي من سيرته مؤيِّداً ومؤشِّراً على انتمائه إلى المذهب الإسماعيلي؛ وذلك لأن أتباع وأنصار الخلافة الفاطمية في مصر كانوا يصنَّفون في دائرة المعارضين للحكومة الرسمية، وهؤلاء لم يكُنْ لهم من طريق سوى الموت، ولن يكون لهم من موطنٍ سوى القبر لو تمكَّن الحاكم من الظَّفَر بهم، ومن هنا كانوا يختارون حياة التخفّي والتقيّة ويؤثرون منهج السرّية.

طبعات الكتاب

إن أول مَنْ بادر إلى طباعة هذا الكتاب ـ في حدود ما توفَّر لدينا من المعلومات ـ هو المستشرق الهولندي «دي خويه»[١٢]، حيث قام بطبعه في القسم الثاني من الكتب الجغرافية الخاصة بالعرب في ليدن سنة ١٨٧٣م. وطبع للمرّة الثانية سنة ١٩٣٨م في ليدن أيضاً. وإن هذه الطبعة الثانية ـ من وجهة نظري ـ هي الطبعة الأصحّ والأفضل لهذا الكتاب، رغم عدم ذكر اسم محقِّقها. وقد تمّ الاعتماد في هذه الطبعة ـ طبقاً لما ورد فيها ـ على نسخة إسطنبول التي يعود تاريخ كتابتها إلى سنة ٤٧٩هـ (أي إن هذه النسخة تعود إلى مئة سنة ونيِّف من تأليف أصل الكتاب)، وتمَّتْ مقابلتها على مخطوطتين أخريين، وروجعت على طبعتي ديخويه أيضاً.

فقد بادر ديخويه إلى طباعة هذا الكتاب مرّةً ثانية، اعتماداً على المخطوطة رقم ٢٢١٤ المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس. ولكنّ نصّ هذه الطبعة أقلّ من نصّ الطبعة الأولى، كما أنها تشتمل على إضافات من كاتب النسخة تعود إلى ما بين عامي (٥٣٤ ـ ٥٨٠هـ). وتشتمل هذه الإضافات على مسائل علمية أحياناً. من ذلك على سبيل المثال: في ما يتعلَّق بمصر، حيث يعترف ابن حوقل بجهله بمنابع ومصادر نهر النيل[١٣]، قام هذا الشخص بتقديم خريطةٍ توضِّح منابع هذا النهر ومصابّه.

وقد طبع كتاب (صورة الأرض) مؤخَّراً في بيروت طبعةً تجارية فاقدة للقيمة العلمية. وطبعت ترجمة لهذا الكتاب باللغة الإنجليزية سنة ١٨٠٠م أيضاً. وقام الأستاذ الدكتور جعفر شعّار قبل بضع سنوات بترجمة القسم الخاصّ بإيران من هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية. وقد اعتمدنا في هذا المقال على المقدّمة التي كتبها معاليه حول كتاب (صورة الأرض) ومؤلِّفه (ابن حوقل)، كما ذكر بعض التوضيحات المفيدة والنافعة جدّاً بشأن المدن والمفردات الغريبة والمعقَّدة وبعض الأمور الأخرى الواردة في هذا الكتاب. ومن الضروري جدّاً أن يعمل المحقِّقون وأصحاب الاختصاص في التاريخ والجغرافيا على تحقيق هذا الكتاب ومقارنته بالواقع الراهن.

والشيء الجدير بالذكر في خاتمة هذا القسم هو منشأ اختلاف نسخ هذا الكتاب، الذي أدى بدوره إلى اختلاف طبعاته. فحتى الآن لم نصِلْ إلى معرفة دقيقة بسبب هذا الاختلاف الفاحش الموجود بين النسخ. فهل يعود ذلك إلى قيام ابن حوقل بكتابة أكثر من نسخة لهذا الكتاب، كأنْ يكون في البداية كتبه بشكل مختصر، ثم أخذ يضيف إليه بعض الإضافات التفصيلية، أو إحداث بعض التغييرات بالتدريج، أم أن هذا الاختلاف بين النسخ يعود إلى تخفّيه واحتجابه عن أعين السلطات الحاكمة؟ وربما كان هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف الناسخين والكتّاب. هذا ما لم نتمكَّن من تبيُّنه على نحوٍ واضح، ولم نعثر على شيءٍ يسلِّط بعض الضوء على هذه الظاهرة في ما توفَّر لدينا من المصادر.

تقييم الكتاب

أـ المزايا

يمكن بيان المزايا الرئيسة لهذا الكتاب في الأمور التالية:

١ـ قيام المؤلِّف شخصياً بالكثير من الرحلات، والحصول على المعلومات والحقائق الميدانية، والاطلاع عن كثب بشأن المدن والبلدان والطرق والمفازات والبحار. وقد صرَّح ابن حوقل في بعض مواطن الكتاب بتذمُّره وتبرُّمه من اختلاف المعلومات التي يتمّ تناقلها. ومن هذه الناحية يُعَدّ هذا الكتاب ضمن أفضل المصادر المتقدِّمة. وقد اعتمد على كتابات ابن حوقل كل مَنْ جاء بعده اعتماداً كاملاً، من أمثال: ياقوت الحموي في معجم البلدان، وأبي الفداء في تقويم البلدان.

٢ـ بيان الكثير من الخصائص التاريخية حول الأسعار واللهجات واللغات التي يتحدَّث بها الناس في مختلف المناطق والمدن، والحديث عن الضرائب وما إلى ذلك من الأمور التي هي في غاية الفائدة والأهمِّية.

٣ـ إزالة وتصفية الكثير من الخرافات والأوهام والشوائب العالقة في أذهان الناس. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما في الإسكندرية؛ إذ يتحدَّث الناس عن سمكة تعرف بالعروس، حسنة المنظر، لذيذة الطعم، إذا أكل الإنسان منها رأى في منامه بعض الأمور الخاصّة... يقول ابن حوقل ما مضمونه: قد رأيت تلك السمكة، وأكلتها أنا وجماعة، ولم نَرَ شيئاً من الآثار التي يتحدَّث بها الناس؛ فبان كذب هذه الحكاية[١٤].

٤ـ رسم الخرائط البيانية لتوضيح المسائل. والملفت أنه لا يكتفي بذلك حتّى يقوم بشرح مضامين تلك الخرائط بشكلٍ كامل. ونجده يقوم بذلك بشكلٍ فائق الدقة، بحيث لا يترك مفردةً من المفردات والألفاظ الواردة في الخريطة ـ حتّى ما كان من قبيل: الشمال والجنوب ـ إلا وعمد إلى شرحها. وكأنّه كان يخشى من تعرُّض تلك الخرائط إلى التشويه أو التحريف، وسعى من خلال تلك الشروح المسهبة إلى الحيلولة دون وقوع ذلك. ومن الجدير ذكره أنهم كانوا ـ طبقاً لتصوُّراتهم القديمة ـ يضعون الجنوب في الأعلى، والشمال في الأسفل. من هنا يجب لكي نفهم تلك الخرائط في عصرنا بشكلٍ صحيح أن ننظر إليها بالمقلوب.

ب ـ العيوب

بغضّ النظر عن الإشكال العامّ على هذا النوع من الكتب التي تمّ تأليفها على

أساسٍ من نظرية وتفكير بطليموس، يمكن لنا أن نرصد بعض الإشكالات الواردة على هذا الكتاب بالخصوص على النحو التالي:

١ـ ذكر أبو الفداء في مقدّمة كتابه (تقويم البلدان): «من الكتب التي وقفت عليها في هذا الفنّ كتاب ابن حوقل، وهو كتابٌ مطوَّل ذكر فيه صفات البلاد مستوفياً، غير أنه لم يضبط الأسماء، وكذلك لم يذكر الأطوال ولا العروض؛ فصار غالب ما ذكره مجهول الأسماء والبقعة، ومع جهل ذلك لا تحصل فائدة تامة»[١٥].

٢ـ لم يتعرَّض في الخرائط إلى رسم الطرق والجبال والبحار وما إلى ذلك بشكلٍ دقيق، وإنما رسم جميع الأمكنة بشكلٍ دائري أو بيضوي. وهكذا فعل الأمر نفسه بالنسبة إلى البحار والجبال. ورسم الطرق بشكلٍ مستقيم دون بيان منعطفاتها ومنعرجاتها.

مصادر الكتاب

لقد اعتمد ابن حوقل ـ بالإضافة إلى المعلومات التي كانت شائعةً في عصره، والمسموعات التي نقلت إليه عبر بعض الأشخاص الذين يذكر أسماءهم في الغالب ـ على المصادر التالية:

١ـ تذكرة أبي الفرج، لابن قدامة بن جعفر[١٦].

٢ـ المسالك والممالك، للجيهاني[١٧].

٣ـ كتاب ابن فضلان (على ما احتمله السيد محمد القزويني).

٤ـ المسالك والممالك، لابن خرداية[١٨].

بعض النماذج

في ما يلي ننقل بعض النماذج من خلاصة كلماته، مسكاً للختام:

ـ «وعماد ممالك الأرض أربع: فأعمرها وأكثرها خيراً وأحسنها استقامة في السياسة وتقويم العمارات ووفور الجبايات مملكة إيران شهر، وقطبها إقليم بابل، وهي مملكة فارس»[١٩].

ـ «فأما مملكة الإسلام فإن شرقيها أرض الهند وبحر فارس (الشامل للمحيط

الهندي)، وغربيّها مملكة السودان... وشماليّها بلاد الروم... والروس والبلغار»[٢٠].

- «فكأن ما بين أقصى الأرض من المغرب إلى أقصاها من المشرق نحو أربع مئة مرحلة»[٢١].

ولا بُدَّ من القول في توضيح هذا الكلام: إن هذه المسافة تقدر بحوالي ١٩٠٠٠ كيلومتر، وحيث هي نصف قطر الكرة الأرضية، تكون بذلك قريبةً جداً من المسافة التي تقدَّر حالياً للأرض كاملة (وهي ٤٠٠٠٠ كيلومتر).

لم يتعرَّض ابن حوقل في كتابه هذا إلى الجزء الشمالي من أوروبا، ولا إلى القسم الجنوبي من أفريقيا، لافتقار تلك الأصقاع إلى الثقافة والدين واللغة والحضارة[٢٢].

وقد ذكر ابن حوقل أن خراج خوزستان سنة ٣٥٨هـ قد بلغ حوالي ثلاثين ألف ألف درهم[٢٣] (أي حوالي ثلاثة ملايين ديناراً)، فإذا قدَّرنا مثقال الذهب بـ ١٥٠٠ تومان، كان ذلك يعني حوالي أربعة مليارات ونصف مليار تومان).

وقد تحدَّث عن بيوت في مصر مؤلَّفة من ستّة وسبعة طوابق[٢٤]. وقال بأن الحبشة كانت تحكم في ذلك العصر من قبل إمرأة.

الهوامش

(١) انظر: صورة الأرض: ٣.

(٢) انظر: كشف الظنون ٢: ١٦٦٤.

(٣) انظر: هداية العارفين ٢: ٤٣.

(٤) انظر: صورة الأرض: ٢٦.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٢٥٩.

(٦) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ٣٧٧.

(٧) انظر: مقدّمة الترجمة الفارسية لكتاب (صورة الأرض).

(٨) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١: ١٤٥.

(٩) انظر: صورة الأرض: ٧١.

(١٠) انظر: صورة الأرض: ٣.

(١١) انظر: معجم البلدان ١: ١١.

(١٢) ميكال يان ديخويه(١٨٣٦ ـ ١٩٠٩م): مستشرق هولندي.

(١٣) انظر: صورة الأرض: ١٤٧.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٥) عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، المعروف بأبي الفداء(٧٣٢هـ)، تقويم البلدان: ٣.

(١٦) انظر: صورة الأرض: ٣٢٩.

(١٧) انظر: المصدر السابق: ٥، ٣٢٩، ٤٥٣.

(١٨) انظر: المصدر السابق: ٣٢٩.

(١٩) المصدر السابق: ٩.

(٢٠) المصدر السابق: ١٠.

(٢١) المصدر السابق: ١٢.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٩ ـ ١٠.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٢٥٩.

(٢٤) انظر: صورة الأرض: ١٤٦.

قسيمة الاشتراك

مجلّة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات

اسـم المشترك: ....
العنوان الكامل: ....
....
الهاتـف:...................فاكـس: ....
مدة الاشتراك:.................... ابتداء مـن: ....
المبلغ:.....................عـدد النسـخ: ....
نقدا إلى:.................... شيك مصرفي: ....
التـاريخ:....................التوقيـع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐للأفراد ١٠٠ دولار ☐للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer 2017 - 1438   11 st Year – No. 43

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net